Copyright © 1968 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

9.896 1

Rodolfo Mondolfo

Umanismo di Marx

Studi filosofici 1908-1966

Introduzione di Norberto Bobbio

Giulio Einaudi editore

Indice

p. XI *Introduzione* di Norberto Bobbio

Umanismo di Marx

Parte prima

5 La fine del marxismo?

8 Feuerbach e Marx

8 Le note critiche del Marx su Feuerbach
10 Il testo delle glosse
14 Teoria della conoscenza e problema dell'essere
25 La concezione della praxis; praxis e teoria
40 La concezione dell'uomo: individuo, società, specie
46 La società come processo storico della praxis
57 Lo sviluppo organico dello storicismo in Marx
64 La lotta di classe e la concezione critico-pratica del materialismo storico

79 Rovistando in soffitta

86 Tra l'ideale e l'azione

91 Intorno alla filosofia di Marx

96 Il concetto di necessità nel materialismo storico

115 Socialismo e filosofia

117 1. La crisi e la necessità di un orientamento filosofico
121 2. Materialismo, realismo storico e lotta di classe
124 3. La necessità della filosofia della prassi

128 Spirito rivoluzionario e senso storico

128 La proiezione del passato e la discontinuità nei teorici del secolo XVIII
133 La riconquista dell'unità nella praxis rivoluzionaria del marxismo
136 Ragioni storiche della differenza
138 La genesi dell'antistoricismo e la storicità nel rivoluzionario

Parte seconda

p. 145 Leninismo e marxismo
152 L'insegnamento di Marx
157 Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale
169 L'antinomia della coscienza rivoluzionaria
169 La duplice esigenza dell'azione: dipendenza e indipendenza dal passato
176 Il rivoluzionario e l'intendimento della storia; l'inevitabilità del passato
186 Il problema sociale contemporaneo
204 Forza e violenza nella storia
216 Il materialismo storico
217 Determinismo economico e materialismo storico
220 La genesi e l'intendimento essenziale
222 La praxis e la lotta di classi nella storia
224 Le forze produttive e la preminenza del bisogno economico
228 Le attività del bilancio
234 Contributo ad un chiarimento di idee
235 Interpretazione del marxismo
238 Il marxismo come bussola del movimento proletario
242 Ricordando Antonio Labriola
247 Discussioni marxiste
254 I punti del problema
260 Né materialismo né idealismo ma realismo critico-pratico
266 Per la revisione del bilancio idealistico
274 Primum intelligere...
279 Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi
279 1. Rapporti con la tradizione del marxismo italiano
282 2. La critica del determinismo materialistico
284 3. Il materialismo degli « ortodossi » e la filosofia della prassi
288 4. Il volontarismo soreliano. L'azione costruttiva e la maturità storica
290 5. Il rovesciamento della prassi. Storicismo e rivoluzionarismo
293 6. La particolarità e le esigenze di comprensione e discussione libera
296 7. Il moderno Principe. Giacobinismo e bolscevismo
298 8. Il dogmatismo assoluto: sue condizioni e conseguenze
300 9. Le contraddizioni di Gramsci
303 10. Ricaduta nel determinismo e necessità di rivendicare il marxismo
305 Intorno al « Problema storico » di Hilferding

Parte terza Ultimi scritti

p. 312 La concezione dell'uomo in Marx
312 1. Il materialismo storico come umanismo realistico
324 2. La concezione dell'uomo in Marx
346 La fondazione del materialismo storico
367 Fromm e il concetto dell'uomo in Marx
374 Marxismo e libertà
387 Dai problemi del « Manifesto » ai problemi del futuro
398 Le antinomie di Gramsci
410 Chiarimenti sulla filosofia della prassi

415 *Indice dei nomi*

Introduzione

1. Quando nel 1937 Croce raccontò « come morí » il marxismo teorico in Italia intorno al 1900, non solo non fu, com'è stato rilevato piú volte, buon profeta, ma fu anche storico non veritiero. Intorno al 1910 Rodolfo Mondolfo aveva ripreso il discorso interrotto e quasi dimenticato di Antonio Labriola e riproposto una interpretazione del marxismo che sarebbe diventata, soprattutto tra il '19 e il '26, uno dei termini dell'ardente discussione (tutt'altro che morta!) « pro o contro Marx ». Di questa interpretazione il presente volume raccoglie – ad eccezione del libro *Il materialismo storico in Federico Engels* del 1912 [1] – i tratti storicamente e teoricamente piú significativi, con l'aggiunta di alcuni saggi degli ultimi dieci anni che si ricollegano ai precedenti [2].

La raccolta comincia con un breve scritto del 1908, che, intitolato *La fine del marxismo?*, rivela chiaramente l'occasione da cui nacque, e lasciando intravvedere la risposta indica la direzione verso la quale chi si poneva quella domanda si sarebbe mosso. Termina con uno scritto del 1966, il cui titolo, *Chiarimenti sulla filosofia della prassi*, si potrebbe ripetere per gran parte dei saggi qui pubblicati, che costituiscono infatti una continua, tenace, coerente e incalzante discussione dell'interpretazione del marxismo, già chiaramente delineata nel secondo saggio,

[1] La prima edizione apparve nella « Biblioteca di filosofia e pedagogia » di A. F. Formiggini editore in Genova. Tradotto in francese, *Le matérialisme historique d'après Frédéric Engels*, V. Giard et E. Brière, Paris 1947; e in spagnolo, *El materialismo histórico en Federico Engels*, Ciencia, Rosario 1940, con una importante introduzione (2ª ed. Raigal, Buenos Aires 1956). Ristampato nel 1952 nella collana « Il pensiero storico », n. 36, della casa editrice La Nuova Italia di Firenze.

[2] Per una bibliografia (a dire il vero non molto accurata) degli scritti di Rodolfo Mondolfo si veda il volume *Omaggio a Rodolfo Mondolfo*, a cura di Sergio Anselmi, Comune di Senigallia 1963, pp. 71-87. Se pur un po' meno completa, una bibliografia si trova anche in appendice al secondo volume di *Estudios de Historia de la Filosofía. En homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo con motivo del quincuagesimo aniversario de su doctorado*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1962, pp. 739-57. La stessa, ma solo sino al 1958, nella rivista « Il Dialogo », quaderni di cultura filosofica, diretti da Aldo Testa, II, ottobre 1958, pp. 65-80. La bibliografia sino al 1926 è stata ripresa con correzioni e aggiunte dal volume *Omaggio a Rodolfo Mondolfo* nell'opera di L. Vernetti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi*, Morano, Napoli 1966, pp. 239-45.

Feuerbach e Marx, del 1909. Siccome tra il primo e l'ultimo corrono quasi sessant'anni si è ritenuto opportuno distribuirli in tre parti: le prime due, comprendenti gli scritti, rispettivamente, dal 1908 al 1917 e dal 1919 al 1926, corrispondono a due momenti storici ben definiti; la terza, che potrebbe essere considerata secondo i punti di vista un'appendice o una conclusione, comprende scritti dal 1955 al 1966. Volendo dare un titolo anche alle tre parti: *I termini del problema*, *La prova del fuoco*, *Il senno di poi*.

2. Non diversamente da Antonio Labriola, Mondolfo arrivò al marxismo attraverso un processo di lenta maturazione. Mentre per Labriola il marxismo era stato una scoperta, quasi una conversione, e non tanto uno sbocco quanto un fortunato approdo, per Mondolfo fu una conquista graduale, e una conclusione obbligata. Il cammino di Labriola verso Marx si era svolto all'interno della grande filosofia tedesca e attraverso la sua dissoluzione nelle scienze dello spirito; quello di Mondolfo attraverso lo studio della filosofia politica moderna, da Hobbes a Rousseau. Il diverso itinerario spiega perché in Labriola il marxismo appaia come una rottura, in Mondolfo rappresenti, invece, un punto di arrivo. In entrambi l'itinerario intellettuale aveva accompagnato una convinzione politica, l'adesione al socialismo, piú travagliata, dati i tempi, quella di Labriola, piú lineare e naturale, quella di Mondolfo, che era entrato nel partito socialista sin dagli anni universitari.

Mondolfo proveniva dal positivismo: aveva compiuto gli studi universitari a Firenze nell'ultimo decennio del secolo (1895-99), laureandosi con Felice Tocco, che positivista non era[1]. Ma non fu mai positivista alla vecchia maniera: pur mantenendo intatta attraverso gli anni la sua devozione per Ardigò, ne interpretò il pensiero in modo da evitare ogni confusione col positivismo comtiano e col materialismo tedesco, e da adombrare se non una convergenza almeno una compatibilità con l'incipiente idealismo[2]. Proprio al positivismo doveva addebitarsi, se mai, quell'infiacchimento, quella degenerazione del marxismo contro cui si era elevata in Italia la critica di Labriola, che Mondolfo avrebbe ripreso e portato innanzi in senso ancor piú nettamente antipositivistico: molte erano le strade che potevano condurre al marxismo, ma il po-

[1] Ampie notizie sulla vita di Mondolfo nel recente volume di Diego F. Pró, *Rodolfo Mondolfo*, Editorial Losada, Buenos Aires 1967, pp. 9-86.

[2] Sui rapporti tra Mondolfo e Ardigò si veda l'opera già menzionata di L. Vernetti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi*, pp. 46-54. Dei vari saggi dedicati da Mondolfo ad Ardigò, cfr. soprattutto *Roberto Ardigò e il positivismo italiano* (1943), ora in *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962.

sitivismo per chi si prefiggeva come meta la rigenerazione del marxismo era certamente quella sbagliata. Quando Mondolfo cercò di mostrare che tra Ardigò e Marx vi erano affinità non nel senso volgare dell'interpretazione materialistica ma proprio nel senso contrario, non volle indicare una strada verso il marxismo ma soltanto togliere di mezzo un ostacolo.

3. Mondolfo era arrivato a Marx *storicamente*, cioè attraverso lo studio della filosofia politica moderna da Hobbes a Rousseau. I saggi sul marxismo sono preceduti e accompagnati da una serie di brevi ricerche, poi riunite in un volumetto del 1909, sulle idee politiche, con particolare riguardo al problema della proprietà, dei giusnaturalisti moderni [1]. Il programma di queste ricerche è delineato in un saggio pubblicato nella « Critica Sociale » del 1906, intitolato in modo abbastanza significativo, *Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei Comunisti*: al quale seguono tre articoli su Rousseau, su Montesquieu e sulla filosofia della proprietà durante la rivoluzione francese [2].

Questi saggi c'interessano oggi non tanto per le tesi che vi sono sostenute, quanto perché mostrano chiaramente che Mondolfo si accostava a Marx, e in genere al socialismo scientifico, col proposito di metterne in rilievo la novità nella continuità, e considerava il marxismo piuttosto come il frutto di una grande e naturale maturazione che di una violenta rottura col passato [3]. Questo modo di accostarsi al marxismo procede di pari passo con l'interpretazione che Mondolfo darà della filosofia di Marx e in un certo senso la preannuncia. Nella storia del marxismo ci si imbatte in alcuni tentativi tipici e ricorrenti di rifiutarne l'eccentricità rispetto alla tradizione (il che è in stretto rapporto con l'intento ora di eliminarne l'aspetto utopistico ora di arginarne la forza rivoluzionaria): uno di questi tentativi consiste nel fare del marxismo l'a-

[1] *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e di filosofia*, parte I, Mantova 1909 (che mi è rimasto inaccessibile).

[2] *Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei Comunisti*, in « Critica Sociale », XVI, 1906, pp. 232b-235a, 329a-332b, 347b-350a; *Il contratto sociale e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau*, in « Rivista di Filosofia e Scienze Affini », IX, 1907, pp. 693-717; *La dottrina della proprietà in Montesquieu*, in « Rivista Filosofica », a. X, vol. XI, 1908, pp. 129-35; *La filosofia della proprietà alla Costituente e alla Legislativa nella rivoluzione francese*, in « Rivista di Filosofia e Scienze Affini », X, 1908, pp. 519-30, 672-92. Su Rousseau Mondolfo ritornò più ampiamente in seguito con un saggio intitolato *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*, in « Rivista Pedagogica », VI, 1912, fasc. 3, pp. 3-48 (estratto), ristampato con aggiunte e aggiornamenti in un volume a sé, col titolo *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954.

[3] Ancora recentemente, nella *Presentazione* al volume *Da Ardigò a Gramsci*, già citato, che raccoglie scritti vari sulla filosofia italiana dell'ultimo secolo, Mondolfo ha riconfermato questa tesi iniziale, con le seguenti parole: « Il marxismo, con la sua filosofia della prassi, è così – come ben videro e proclamarono Marx ed Engels – l'erede della filosofia classica della libertà, portata da esso alle più decisive conclusioni » (p. XIV).

nello di una catena, se pur l'ultimo e piú robusto, di cui si ricercano e si mettono in mostra tutti gli anelli precedenti, oppure con una metafora piú pregnante, lo sviluppo piú conseguente di germi nati in altro terreno (e non ci sarebbe stato quello sviluppo se non ci fossero stati quei germi); un altro tentativo consiste nel mostrare che la sua forza di rottura non consiste in una inversione di rotta (materialismo contro idealismo), ma in un approfondimento della linea classica della filosofia come autocoscienza dell'uomo. Mondolfo segue entrambe le strade: la prima in forma soltanto abbozzata nei saggi di cui stiamo parlando, la seconda in forma piú spiegata nell'interpretazione filosofica del marxismo, di cui parleremo tra poco.

In questi saggi Mondolfo si propone di mostrare che, anche se non del tutto consapevolmente, alcuni scrittori illuministi, di solito considerati come teorici della società borghese, a cominciare da Locke, avevano posto le basi per il riconoscimento della proprietà collettiva: si tratta di afferrare l'importanza della distinzione, ad essi non ancor chiara, ma implicita nelle loro opere e qua e là affiorante in alcune dichiarazioni, tra la proprietà dei mezzi di produzione e la proprietà dei prodotti. Quando si pone, come fa il Locke, a fondamento della proprietà il lavoro contro la vecchia teoria dell'occupazione, ne deriva la logica conseguenza che il lavoro può costituire titolo legittimo di appropriazione solo per ciò che l'uomo produce, non già per la materia con cui e da cui produce. Non è il caso di discutere la validità di questa tesi storiografica, ancora recentemente contestata[1]: in realtà Mondolfo non afferma che Locke è socialista, ma piú cautamente che il sistema di Locke, condotto alle sue estreme conseguenze, conduce, contro il suo stesso autore, al socialismo, o contiene in germe la teoria socialista della proprietà.

Del resto, questi saggi c'interessano piú dal punto di vista metodologico che da quello sostanziale: essi sono un indizio della strada che Mondolfo aveva seguito per avvicinarsi al marxismo e nello stesso tempo del quadro generale in cui si proponeva, avvicinandolo, di collocarlo. Inserire il marxismo in un certo ciclo storico, che comprendeva come antecedente la filosofia dell'illuminismo e come momento di un'attuazione progrediente nel tempo la Rivoluzione francese, voleva dire, per un verso, offrire una legittimazione teorica e storica del socialismo, per un altro verso, assegnare al socialismo il compito non già di rovesciare

[1] Mi riferisco al libro di C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, At the Clarendon Press, Oxford 1962, in cui la teoria della proprietà di Locke è considerata come la punta avanzata della concezione individualistica della società, implicante una giustificazione dell'accumulazione capitalistica.

bensí di portare innanzi le conquiste storiche irreversibili della rivoluzione borghese. Nel momento stesso in cui innestava il socialismo nella filosofia e nella storia precedente, la tesi della continuità storica serviva pure a far germogliare la storia nuova dalla vecchia. Con altre parole: se era vero che il pensiero liberale conteneva in germe quello socialista, ne derivava come logica conseguenza che il pensiero socialista diventava l'erede di quello liberale.

4. L'interpretazione mondolfiana della filosofia di Marx nasce col saggio su Feuerbach, che è del 1909, ed è ormai pienamente elaborata nel libro su Engels, che è del 1912. Essa si presenta come una *ricostruzione* (non una correzione) del marxismo in quanto filosofia, e si svolge sotto l'insegna della *restaurazione* del « vero » marxismo, piú incisivamente, di un vero e proprio « ritorno a Marx ». La tesi fondamentale di questa ricostruzione-restaurazione è la seguente: il « vero » marxismo non è materialismo ma umanesimo. Nella elaborazione di questa interpretazione si possono distinguere tre momenti successivi e progressivi [1].

Il primo momento consiste nella dimostrazione che lo stesso maestro di Marx, Ludwig Feuerbach, non è, contrariamente all'opinione comune e alla critica stessa di Marx, materialista. In Feuerbach « uomo e natura hanno bisogno l'uno dell'altro... »: non s'intende lo spirito della sua filosofia (anche se talvolta la lettera va contro lo spirito) al di fuori dell'unità dialettica di soggetto e oggetto, di teoria e praxis, di uomo e natura. La filosofia di Feuerbach non è materialismo ma storicismo, cioè

[1] Gli studi marxistici di Mondolfo non sono stati fatti oggetto di un attento riesame, dopo la guerra, sino all'apparizione delle due opere, uscite lo stesso anno, rispettivamente di E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Feltrinelli, Milano 1964, che dedica al Mondolfo un intero capitolo intitolato *Il ritorno a Marx*, pp. 180-230, oltre un'appendice *Rodolfo Mondolfo e Antonio Gramsci*, pp. 330-32; e di B. Widmar, *Antonio Labriola*, Glaux, Napoli 1964, in cui un capitolo è dedicato allo studio dei rapporti tra Mondolfo e Labriola (pp. 494-510). In seguito è apparsa la monografia, già citata, di L. Vernetti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi*, che esamina gli studi marxistici del Mondolfo sino al 1926. Negli anni precedenti un'analisi particolareggiata, se pur parziale, intorno al problema del sopravalore, in G. Della Volpe, *La libertà comunista*, editore Vincenzo Ferrara, Messina 1946, pp. 31-45: per il Della Volpe l'interpretazione mondolfiana del marxismo appartiene alla storia del revisionismo. Quindi: G. Mazzali, *Marx e Mondolfo*, in « Società Nuova », I, 1946 (ricordato da E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1962, p. 243, nota 14); A. Lovecchio, *Il marxismo in Italia*, Bocca, Milano 1952, pp. 68-70, 86-88. Nel 1953, N. Matteucci in una rassegna degli studi sul marxismo in Italia nei primi anni dopo la liberazione riconosceva che dopo Croce e Gentile « restava forse il Mondolfo a continuare le tradizioni marxiste e il pensiero del Labriola » e precisava che « la sua revisione, o chiarimento "interno" dalla problematica di Marx e di Engels, portava ad accentuare l'umanismo del Marx e il volontarismo della prassi: tesi che sono state certamente un'importante base di partenza per l'odierna letteratura » (*La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*, in « Rivista di Filosofia », XLIV, 1953, p. 65). Di opposto parere, L. Valiani annota nelle *Questioni di storia del socialismo*, Einaudi, Torino 1958, che l'interpretazione non materialistica del marxismo data da Mondolfo non ebbe molta fortuna: « Gli ortodossi del marxismo la respinsero e i critici del materialismo storico, da B. Croce a Carlo Rosselli, l'accolsero senza favore » (p. 122, nota 33).

concezione della realtà umana in divenire, stimolata dal bisogno. L'innovazione di Marx non consiste tanto nella contrapposizione di storicismo a materialismo, quanto nell'approfondimento e nell'allargamento dello storicismo feuerbachiano dal rapporto uomo-natura al rapporto uomo-società-natura. Il passaggio da Feuerbach a Marx è il passaggio da uno storicismo naturalistico ad uno storicismo umanistico.

Se Feuerbach non è materialista, non è materialista a maggior ragione Marx che nelle famose *Tesi* critica e respinge il preteso materialismo del maestro. Il secondo momento dell'analisi mondolfiana consiste nella interpretazione della filosofia di Marx – secondo una linea di ricerca che si muove tra Antonio Labriola e Gentile – come filosofia della prassi. Il nucleo centrale di questa interpretazione è rappresentato dal concetto – vero e proprio motivo conduttore di tutta l'analisi – di « rovesciamento della prassi »; in forza del quale il marxismo si pone al di là del materialismo, con cui lo si confonde, e dell'idealismo, da cui tende risolutamente a distaccarsi; al di là dell'oggettivismo che nega il momento volontaristico, e del soggettivismo, che condanna l'azione umana ad attivismo; al di là del realismo fatalistico che alimenta posizioni di immobilismo conservatore e dell'utopismo rivoluzionario. In una progressione di determinazioni sempre piú impegnative la filosofia di Marx è concezione critico-pratica della storia, non soltanto critica e non soltanto pratica, umanesimo realistico, storicismo integrale.

Il compito piú arduo è quello che Mondolfo affronta nel terzo momento, quando si propone di dimostrare che non è materialista neppure Friedrich Engels, dei due fondatori del materialismo storico quegli cui di solito sono state attribuite inclinazioni materialistiche, deformazioni positivistiche, slittamenti nel determinismo. Questa dimostrazione si svolge attraverso un'analisi minuziosa dei testi, nell'opera citata all'inizio *Il materialismo storico in Federico Engels*, seguendo due linee argomentative: la prima tende a rivalutare (in ciò d'accordo ancora una volta con Labriola, ma in netto contrasto con Croce e Gentile) il pensiero filosofico di Engels, mostrando un divario tra le dichiarazioni programmatiche e la reale portata del suo pensiero (Engels non-materialista *malgré lui*); la seconda è rivolta al ricupero degli scritti giovanili di Engels che servono a smentire la tesi, o la pretesa scoperta, di Bernstein, secondo cui l'attenuazione di un certo determinismo implicito nelle prime formulazioni del materialismo storico sarebbe avvenuta soltanto nelle opere della vecchiaia sotto la spinta di un ripensamento critico della intera dottrina.

5. Il nucleo della interpretazione mondolfiana è, come si è detto poc'anzi, il concetto della « prassi che si rovescia ». È un concetto che Mondolfo deriva da Gentile attraverso una traduzione, che egli stesso riconoscerà infedele, dell'espressione *umwälzende Praxis* con cui termina la *III Tesi su Feuerbach* nell'edizione divulgata da Engels [1]. Gentile si era espresso in questo modo: « La prassi che aveva come principio il soggetto e termine l'oggetto, si rovescia tornando dall'oggetto (principio) al soggetto (termine). Epperò il Marx notava che il coincidere del variare delle circostanze e dell'attività umana può essere concepito e razionalmente spiegato soltanto come prassi che si rovescia (*nur als umwälzende Praxis*) [2].

Nell'espressione « prassi che si rovescia » Mondolfo, combinando la I e la III *Tesi*, enuclea l'idea fondamentale che tra il soggetto e l'oggetto, tra l'uomo e l'ambiente in cui vive (includendo nell'ambiente tanto la natura come la società), non esiste un rapporto ad una sola direzione – l'uomo è determinato dall'ambiente, oppure l'ambiente è creato dall'uomo –, ma un rapporto di azione reciproca: l'uomo trasforma l'ambiente il quale a sua volta agisce sull'uomo trasformandolo, in un processo senza fine in cui consiste la storia. Il riconoscimento di questa interrelazione tra la causa che diventa effetto il quale a sua volta diventa causa, permette di sfuggire ad un tempo alle angustie del materialismo e alle pretese dell'idealismo, ossia, in ultima istanza, di fare il passo decisivo *al di là* di entrambi. Per il fatto di presentarsi come una reazione

[1] Le *Thesen über Feuerbach*, pubblicate per la prima volta in forma non critica da Engels in appendice al saggio *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, erano state tradotte «alla meglio» da Giovanni Gentile, e inserite nel saggio *La filosofia di Marx*, Spoerri, Pisa 1899, pp. 58-61 (ora nel vol. XXVIII delle *Opere complete*, Sansoni, Firenze 1955, pp. 68-71). L'espressione *umwälzende Praxis*, con cui terminava la *III Tesi*, era stata tradotta da Gentile erroneamente « prassi rovesciata » anziché « prassi rovesciante ». Nel saggio poi Gentile aveva spiegato che per « prassi rovesciata » doveva intendersi « prassi che si rovescia », dando così una seconda e non meno erronea traduzione dell'espressione attribuita a Marx: « Epperò il Marx notava che il coincidere del variare delle circostanze e dell'attività umana può essere concepito e razionalmente spiegato soltanto come prassi che si rovescia (*nur als umwälzende Praxis*) » (ed. 1899, p. 75). In una recensione al libro di A. Poggi, *Il concetto del diritto e dello stato nella filosofia giuridica italiana contemporanea*, pubblicata sulla « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », XIII, 1933, E. Di Carlo aveva fatto notare l'errore, chiedendosi con stupore perché mai sull'esempio di Gentile si continuasse a parlare di « prassi che si rovescia » anziché di « prassi sovvertitrice o che rovescia » (p. 439). Mondolfo rispose con una Lettera al Direttore, pubblicata sulla stessa rivista nell'ultimo fascicolo dell'annata (pp. 743-46, ora in appendice all'ultima edizione de *Il materialismo storico in Federico Engels*, pp. 401-3). Da un lato riconosceva « la perfetta giustezza grammaticale » della osservazione, tanto più inconfutabile dopoché l'edizione critica della *Gesamtausgabe* aveva corretto *umwälzende* in *revolutionäre*, dall'altro ribadiva che l'interpretazione da lui data all'espressione adottata da Gentile corrispondeva allo spirito della dottrina, quale si poteva desumere dall'intero corpo dei frammenti, e in particolare dal concetto di *Selbstveränderung*.

[2] *La filosofia di Marx*, p. 75. Sull'interpretazione gentiliana di Marx cfr. ora A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano 1966.

all'idealismo, il marxismo non diventa per ciò stesso materialismo. Materialismo e idealismo sono due metafisiche; il marxismo, al contrario, non è una metafisica, nel senso che non riconosce nessun principio assoluto e non ipostatizza nessuna essenza. Il marxismo è la presa di coscienza finalmente disvelata, liberata da falsi scopi e da interpretazioni illusorie, della reale (cioè non mistificata) posizione dell'uomo nella storia.

Sin dal primo momento, come si vede, Mondolfo si muove nell'ambito di una concezione del marxismo che caratterizza la tradizione del marxismo italiano, da Labriola a Gramsci (passando anche per il primo Croce), e che è stata variamente chiamata, a cominciare da Croce, « concezione realistica della storia » o « storicismo realistico » [1]. In questa denominazione sono presenti due determinazioni essenziali: *a*) il marxismo è una riflessione critica sulla storia (se poi questa coscienza critica della storia conduca ad una vera e propria filosofia della storia oppure soltanto alla scoperta di una metodologia piú appropriata per comprendere la storia, è una questione ulteriore che divide, se pur con un taglio non sempre troppo netto, i vari interpreti); *b*) questa riflessione sulla storia è realistica, perché si è liberata da due concezioni deformanti, quella illuministica (o presunta tale) secondo cui l'elemento direttivo privilegiato del movimento storico sono le idee in generale, gli ideali (nel senso negativo hegeliano) o le ideologie (nel senso negativo marxiano), e quella hegeliana secondo cui lo sviluppo storico è considerato dal punto di vista della realizzazione dell'Idea.

A questo proposito conviene soffermarsi per un momento sul fatto che secondo che si consideri o l'uno o l'altro bersaglio (che spesso vengono confusi), cioè la concezione illuministica o quella hegeliana della storia, il « realismo » marxiano assume aspetti diversi: nel primo caso diventa la concezione della priorità dei cosiddetti rapporti materiali con la connessa critica delle ideologie; nel secondo, diventa un modo di accostarsi alla storia come storia dell'uomo naturale e sociale insieme, come mondo fatto dagli uomini in relazione con l'ambiente in cui vivono, di contro alla storia idealizzata o teologica di Hegel. Soltanto chi confonde i due aspetti del realismo marxistico, quello antilluministico, in

[1] Sin dalla sua prima memoria *Sulla concezione materialistica della storia* del 1896, Croce lamentando i malintesi che continuava a far nascere la denominazione « materialismo » data alla filosofia di Marx, concludeva: « Io mi fermerei volentieri alla denominazione di "concezione realistica della storia", che segna le opposizioni a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia » (*Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1927, 5ª ed., p. 20). Mondolfo accolse tale denominazione in *Il materialismo storico in Federico Engels*, che cito dall'ultima edizione, La Nuova Italia, Firenze 1952, p. 210 (d'ora innanzi cit. come *MSFE*).

cui realismo significa tener conto dei rapporti materiali, e quello antihegeliano, in cui realismo significa definitiva rinuncia all'ultima grande concezione provvidenzialistica della storia (e nient'affatto il capovolgimento della concezione provvidenzialistica che ha per motore l'Idea in un'altra concezione provvidenzialistica che abbia per motore la Materia), e inavvedutamente li sovrappone, può scambiare realismo con materialismo. Lo scambio è tanto piú grave in quanto nella prima accezione di realismo « rapporti materiali » sta per rapporti economici, e i rapporti economici sono rapporti intersoggettivi umani, che appartengono al mondo dell'azione umana, e non hanno niente che vedere con la materia di cui parlano i materialisti.

6. Il porsi al di là di materialismo e idealismo è per Mondolfo, come del resto per tutto il filone del marxismo italiano, soltanto un punto di partenza, uno schema interpretativo generale che deve essere riempito di contenuti concreti. Intanto vi sono due modi di porsi al di là di materialismo e idealismo, che corrispondono ai due indirizzi polemici del marxismo testè indicati. In una interpretazione prevalentemente antilluministica il porsi al di là di materialismo e idealismo significa affrontare il problema dei rapporti tra struttura e sovrastruttura non piú in forma unidirezionale ma in forma dialettica, cioè sostituire, nella determinazione dei rapporti tra struttura e sovrastruttura, al concetto di dipendenza quello di interdipendenza. Diversamente, in una interpretazione prevalentemente antihegeliana, che è quella che passa attraverso la critica a Feuerbach, il porsi al di là di materialismo e idealismo significa affrontare il problema del rapporto dell'uomo reale, concreto, storico, teorico e pratico, con l'ambiente in cui si trova di volta in volta ad operare, e scoprire che dal punto di vista di questo uomo l'ambiente che fa l'uomo è a sua volta fatto dall'uomo. Questo secondo indirizzo interpretativo si vale delle categorie generali e tradizionali di soggetto e oggetto, piú che di quelle tipicamente marxiane di struttura e sovrastruttura: ciò spiega perché il suo concetto chiave sia quello di rovesciamento della prassi, che consiste appunto, come si è detto, in una reinterpretazione dei rapporti tra soggetto e oggetto.

Partendo dal concetto chiave di rovesciamento della prassi, l'analisi di Mondolfo ritrova via via all'interno di uno schema generale orientativo per una interpretazione realistica della storia, successive piú articolate determinazioni che si polarizzano come coppie di opposti intorno all'opposizione principale di soggetto e oggetto: passività e attività, passato e presente, momento precedente e momento susseguente, con-

dizioni reali o oggettive, da un lato, che agiscono come limite e insieme come stimolo, forze sociali o volontà o coscienza, dall'altro, che reagiscono sulle condizioni creando alla loro volta nuove condizioni, insomma elemento oggettivo ed elemento soggettivo in continua e reciproca relazione e integrazione. Secondo questa prospettiva il « ritorno a Marx » rappresenta la fine dell'interpretazione oggettivistica della storia che aveva fatto confluire il marxismo nel positivismo, e il superamento di questa interpretazione in una concezione piú complessa in cui l'elemento oggettivo non è che un momento di un'unità dialetticamente articolata. E poiché l'unità in cui si risolve il contrasto tra elemento oggettivo ed elemento soggettivo è unità dialettica, il ritorno a Marx è nello stesso tempo superamento di una visione meccanicistica della storia *a parte obiecti* e deterministica *a parte subiecti*.

Di questa ricostruzione del marxismo, che passa attraverso l'antropologia di Feuerbach, e si pone come capovolgimento della storia teologale di Hegel, elemento essenziale diventa la considerazione dell'uomo come protagonista della storia. La storia non è né rivelazione della Provvidenza né teatro delle forze naturali: è insieme storia naturale dell'uomo e storia umana della natura. Le categorie tradizionali di oggetto e soggetto perdono il loro carattere qualificante, perché l'uomo è insieme oggetto e soggetto, oggetto in quanto prodotto dalle condizioni materiali, soggetto in quanto queste stesse condizioni sono continuamente prodotte da lui. Se la storia è processo di trasformazione di cui l'uomo è protagonista, la storia nel momento stesso in cui è un processo di trasformazione, è processo di trasformazione del suo stesso protagonista, e quindi si risolve continuamente nella stessa autotrasformazione (*Selbstveränderung*) dell'uomo.

7. L'analisi delle successive determinazioni del nucleo essenziale non sarebbe completa se non ci si rendesse conto che a un certo punto lo stesso elemento soggettivo si sdoppia in due momenti: il momento teorico o critico e il momento pratico. In un primo tempo il concetto di prassi è tanto ampio da comprendere anche il momento critico e teorico, che del resto è anch'esso, dal punto di vista della critica di Marx a Feuerbach, un aspetto del fare umano. Solo in un secondo tempo ci si accorge che il termine « prassi » ha due significati, uno piú generale di « attività », che include anche il conoscere, l'altro piú specifico di « azione » che ha come suo distinto quella forma di attività che è il conoscere.

Questa distinzione è necessaria per comprendere una delle due critiche principali che Marx muove a Feuerbach (l'altra è l'accusa di non

aver superato il naturalismo): la critica chiaramente formulata già nella *I Tesi*, secondo cui Feuerbach avrebbe considerato « come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico » e non avrebbe perciò compreso il significato dell'attività « rivoluzionaria », « pratico-critica ». Dall'isolamento del momento teorico e dall'oblio del momento della prassi (in senso specifico), deriva la conseguenza (*IV Tesi*) che la critica feuerbachiana della religione non è di per se stessa una forza liberatrice: per liberare l'uomo non basta criticare *teoricamente* il fondamento mondano della religione, occorre trasformarlo *praticamente.* Oltretutto nella trasformazione pratica, in quanto questa riesca, è l'unica possibile forma di *verifica* della teoria (*II Tesi*). Lo sdoppiamento del momento teorico dal momento pratico nell'ambito della categoria generale del fare umano è presente nell'espressione marxiana « pratico-critico ». Ma sdoppiamento non significa disgiunzione: anzi la distinzione puramente di comodo e strumentale tra il momento teorico e il momento pratico dell'attività umana deve servire a mostrare l'indissolubilità di teoria e prassi, nel duplice senso che: *a*) la teoria senza prassi è sterile e la prassi senza teoria è cieca; *b*) da un punto di vista dinamico, la teoria muove la prassi e la prassi a sua volta suscita la teoria. Marx non sostituisce la prassi alla teoria ma se mai allarga tanto il significato di prassi da comprendervi anche la teoria, onde filosofia della « prassi » significa in senso pregnante filosofia della « prassi che è anche critica » e della « critica che diventa prassi », ovvero dell'unità di critica e prassi, che è poi la prassi *umana* (ancora l'uomo come protagonista). S'intende che questo sdoppiamento dell'elemento soggettivo si riverbera sul significato di rovesciamento della prassi e lo rende piú complesso: nell'ambito del rovesciamento piú generale tra uomo e ambiente, su cui ci siamo soffermati al paragrafo precedente, s'inserisce un rovesciamento piú specifico nell'ambito stesso dell'attività umana, tra teoria e azione, sí che non si può intendere il primo movimento (uomo-ambiente) senza tener conto del secondo (teoria-prassi).

Nella interpretazione mondolfiana l'espressione « rovesciamento della prassi » ha entrambi i significati, anche se non sempre ben distinti: è rapporto dialettico tra fare umano e condizioni oggettive, e altresí rapporto dialettico tra fare e intendere, tra trasformare praticamente e interpretare criticamente. La filosofia della prassi include una concezione generale della storia (rapporto uomo-ambiente) e una concezione generale dell'uomo (rapporto teoria-pratica). Mondolfo mette in evidenza ora l'uno or l'altro aspetto, sia parlando di filosofia della prassi in generale, sia parlando di concezione critico-pratica; ma tende a risol-

vere l'una nell'altra, a identificarle, anche se in realtà la concezione critico-pratica è un aspetto, soltanto un aspetto, della filosofia della prassi presa nel suo senso piú generale [1].

8. Con queste successive determinazioni del concetto chiave di rovesciamento della prassi Mondolfo si è ormai allontanato dal Gentile di cui pure aveva considerata « acuta » [2] l'analisi delle *Tesi* su Feuerbach contro l'interpretazione antifilosofica di Croce, e si ricollega a Labriola [3].

Croce e Gentile si erano equamente spartiti il campo nella critica di Marx: Croce aveva cercato di dimostrare che Marx non era un filosofo, Gentile che era, sí, un filosofo, anzi era primamente un filosofo, ma era un cattivo filosofo. Croce aveva insistito sulla non-filosofia di Marx, Gentile sulla filosofia marxiana come filosofia erronea, confusa, contraddittoria e, per quel poco che poteva valere, non originale. Gentile aveva interpretato la prassi di Marx come creazione incondizionata, aveva inteso il rovesciamento della prassi in una sola direzione, cioè come ritorno dell'oggetto al soggetto, aveva infine risolto la storia, interpretando Marx attraverso Hegel, in una autocreazione dell'uomo. Vedendo nella polemica di Marx contro Feuerbach esclusivamente un ritorno a posizioni idealistiche, aveva accusato Marx di essere un idealista inconseguente. Insomma Gentile aveva hegelizzato Marx per poter poi concludere che era un discepolo infedele, un Hegel mal riuscito. In realtà Gentile non si era accorto o non aveva voluto accorgersi che la critica di Marx a Feuerbach non rappresentava un ripiegamento su posizioni idealistiche ma un tentativo di andare al di là non solo del materialismo ma anche dell'idealismo. S'intende che, interpretata come ripiegamento su posizioni idealistiche, la filosofia delle *Tesi* era una filosofia contraddittoria, esitante, non coraggiosa, che aveva fatto un passo avanti e due indietro, che aveva trovato la strada giusta, la priorità del soggetto, ma

[1] Per quel che riguarda la concezione critico-pratica del marxismo in senso stretto, Mondolfo cita con favore l'opera di Charles Andler, *Le Manifeste communiste de Karl Marx et de F. Engels. Introduction historique et commentaire*, F. Rieder et Cie éditeurs, Paris 1901, in particolare la tesi secondo cui il marxismo è « théorie de la solidarité complète de la théorie et de la pratique, de la mentalité des hommes et de leur activité » (*MSFE*, p. 158 e di nuovo p. 251, nota 2). Di Andler Croce aveva scritto che era « uno dei piú esperti conoscitori del marxismo » (*Materialismo storico ed economia marxistica*, p. XI).

[2] *MSFE*, p. 251.

[3] Mette l'accento sulla derivazione idealistica dell'interpretazione mondolfiana del marxismo E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, pp. 186, 231, 483, ove, a proposito del Congresso di filosofia del settembre 1920 a Roma, dice che il Mondolfo « con la sua presenza mostrava quale fosse il fondo dell'idealismo italiano, e quale comunanza di linguaggio congiungesse in Italia interpretazioni di Hegel e interpretazioni di Marx ».

non l'aveva percorsa sino in fondo, passando dal soggetto empirico al Soggetto universale.

Di fronte alle due posizioni di Croce e di Gentile, la posizione di Mondolfo è piú vicina, in partenza, a quella di Gentile. Anche Mondolfo, come Gentile, muove alla ricerca della filosofia di Marx. Suo proposito è quello di scoprire il marxismo come filosofia. Il marxismo contiene sí, come ritiene Croce, un programma politico, ma è un programma politico che non può essere separato da una determinata concezione filosofica: anzi il programma politico dipende dal modo con cui il pensiero filosofico di Marx viene interpretato. Programma politico e filosofia sono cosí strettamente connessi che il primo muta col mutare dell'interpretazione della seconda. Mentre il divario tra Croce e Mondolfo è già nel punto di partenza, il divario tra Mondolfo e Gentile, pur nella comunanza del punto di partenza, è nell'esito. Entrambi muovono alla scoperta della filosofia di Marx ma Gentile torna indietro deluso; Mondolfo ci si arresta e vi pianta la propria bandiera. Nella filosofia di Marx Gentile aveva cercato quel che non c'era, una specie di prefigurazione della propria filosofia: si era accostato alla filosofia di Marx, come già a quella di Rosmini e di Gioberti, con l'idea ben chiara in testa che la filosofia è idealismo e che una filosofia o è idealismo o non è filosofia. Mondolfo era arrivato a Marx senza preconcetti (checché se ne dica, neppure positivistici) e attraverso un tirocinio di studi storici e politici che lo metteva in guardia contro le interpretazioni scolastiche di questo o quel pensatore. Si aggiunga che il ben diverso atteggiamento di fronte alla vita politica aveva certamente influito sul diverso modo con cui entrambi si erano avvicinati a Marx: il modo di Mondolfo non era quello puramente dottrinale della caccia agli errori filosofici, bensí quello di chi cerca nel marxismo una risposta ai problemi morali e politici del suo tempo.

9. Nel momento stesso in cui la via al marxismo di Mondolfo si allontana da quella di Gentile, si ricongiunge con quella tracciata « magistralmente »[1] da Labriola. Nell'opera di Mondolfo i richiami a Labriola sono frequenti, a cominciare dal saggio su Engels. Questo saggio, nella prefazione alla traduzione spagnola (1940), viene presentato come una continuazione dei saggi labrioliani, « veramente i piú importanti di tutta la letteratura sull'argomento »[2]. Ma già in un articolo del

[1] *MSFE*, p. 186.

[2] *MSFE*, p. XIII. Nel saggio *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, ritornando sull'argomento, Mondolfo scrive: «Ora questo angolo visuale del Labriola consistente nel concepire la

1924, *Ricordando Antonio Labriola*, si legge che « per l'azione poderosa di rettifica delle errate interpretazioni della teoria del materialismo storico, l'opera di Antonio Labriola segna nella storia del movimento socialista italiano (e non soltanto italiano, come ebbe a riconoscere il Sorel) una data importante... » Di quest'opera di rettifica Mondolfo indica due punti fondamentali: *a*) la rivendicazione della filosofia della prassi come « midollo del materialismo storico »; *b*) il ripudio di ogni teoria dei fattori storici [1].

Un primo motivo di concordanza, se pure estrinseco, era il comune apprezzamento della filosofia di Engels. Il diverso giudizio sull'importanza della collaborazione di Engels ha sempre diviso e divide tuttora gli interpreti. Tanto Croce quanto Gentile, e, d'accordo con Croce, Georges Sorel, avevano messo l'un contro l'altro i due fondatori del socialismo scientifico, accusando il secondo di superficialità filosofica, di incomprensione o addirittura di travisamento del genuino pensiero del primo. È ben noto invece che all'apparire dell'*Anti-Dühring* (1894), Labriola aveva presentato la nuova opera al Croce come « il piú gran libro di scienza generale che sia uscito da penna di socialista » e inoltre

filosofia di Marx come filosofia della prassi è quello stesso che ho poi adottato io pure, nel negare il carattere materialistico della filosofia di Marx e nel riconoscervi un originale *Weltanschauung*, anzi che il puro canone metodologico della storiografia, cui voleva ridurla B. Croce » (p. 280). Si ha l'impressione che l'accostamento a Labriola da parte di Mondolfo si sia meglio chiarito con gli anni come risultato di una riflessione postuma sul proprio pensiero. Dopo l'articolo del '24, Mondolfo ritornò piú volte sull'opera di Labriola, confermandone l'importanza storica e teorica: cfr. le due voci « Antonio Labriola » e « Materialismo storico » dell'*Enciclopedia italiana*, rispettivamente vol. XX, 334b-335a e vol. XXII, 563a-564a; la voce « Antonio Labriola » della *Encyclopedia of the Social Sciences*, voll. IX-X, pp. 7-8. Ancora recentemente, *Le opere complete di Antonio Labriola*, in « Critica Sociale », LIV, 1962; *Morale e libertà in Labriola* (Recensione a L. Dal Pane, *Ricerche sul problema della libertà e altri scritti di filosofia e pedagogia: 1870-1883*, vol. I delle *Opere* di A. Labriola, in « Critica Sociale », LV, n. 3, 5 febbraio 1963, pp. 83-85). Sui rapporti Labriola-Mondolfo (e Gramsci) cfr. A. Guerra, *Studi sulla vita e il pensiero di Antonio Labriola* (1947-56), in « Rassegna di Filosofia », VI, 1957, pp. 5-34, in particolare, pp. 18-22. Ricollegandosi a questa rassegna A. Bertondini parla di « spunti veramente notevoli, rintracciabili negli scritti del Mondolfo, per il disegno preciso che li anima e che li spinge ad una continua e puntuale verificazione condotta sul piano della tematica marxistica » (*Antonio Labriola e la mediazione fra struttura e sovrastruttura*, in « Rivista Storica del Socialismo », n. 6, 1959, p. 243).

[1] A pochi anni di distanza dalla pubblicazione del volume sull'Engels, Corrado Barbagallo presentava l'opera del Mondolfo, confrontandola con quella del Labriola, in questo modo: « I meriti di questo volume sono parecchi: la perfetta, vastissima conoscenza delle opere di Marx e di Engels; una intelligente, finissima e ordinatissima disamina di tutte le opinioni espresse sull'argomento. Il Mondolfo non dice in apparenza – e molte volte, in fatto – nulla di nuovo: la sua interpretazione è quella classica del Labriola, ossia quella che da se stessi, nel complesso integrale dei loro scritti, avevano dato il Marx e l'Engels. Ma nel suo libro sono eliminati tutti i difetti che avevano limitato l'efficacia dell'esposizione del Labriola: la mancanza di citazioni e di documentazione; la forma, talora astrusa, sempre discorsiva e non sistematizzata, parte per parte, intorno ad alcuni successivi concetti generali (i *Saggi* del Labriola mancano, ad esempio, di un sommario). Infine, il suo autore poté avvantaggiarsi della fortunata situazione di ripigliare la questione dopo tutte le polemiche e le apologie che i *Saggi* del Labriola avevano suscitate » (*Il materialismo storico*, nella « Biblioteca della Università popolare milanese e della Federazione italiana delle Biblioteche popolari », Milano, presso la Federazione italiana delle Biblioteche popolari, 1916, p. 125).

come « il libro obiettivamente di maggior valore che ci sia ora nella concezione generale filosofica »[1]. Questo apprezzamento peraltro non impediva a Mondolfo di scorgere le profonde differenze tra Engels e Marx, l'uno piú rivolto al problema della conoscenza, l'altro al problema dell'essere e del divenire; né lo induceva a dimenticare le contraddizioni del pensiero engelsiano che si erano ripercosse a suo giudizio sullo stesso pensiero di Labriola « dell'Engels amico e ammiratore grande »[2]. Ma anche per Mondolfo, come per Labriola, Engels non era né un ripetitore né un volgarizzatore; tanto meno era responsabile delle deformazioni materialistiche che gli erano state imputate. Non meno di Marx aveva le carte in regola con la filosofia da cui aveva avuto inizio la sua formazione culturale.

Anche Mondolfo, come Labriola e in parte sulla sua scia, si era mosso verso la scoperta o meglio la riscoperta del marxismo genuino, ponendosi contemporaneamente oltre la degenerazione positivistica e la crisi revisionistica (di destra e di sinistra), cercando di evitare tanto l'accettazione volgarizzata e in definitiva deformata del marxismo positivista, quanto l'accettazione rettificata, e contaminata con elementi spuri, del marxismo neokantiano; a maggior ragione oltre la critica idealistica che era finita, piú che in una revisione, in una vera e propria dissoluzione del marxismo (Croce e Gentile, se pur per diverse ragioni).

Le convergenze mondolfiane con Labriola si possono riassumere in questi tre punti: *a*) la ricostruzione filosofica del marxismo genuino consiste nel far emergere dal materialismo storico una vera e propria filosofia della storia, e non soltanto un canone di ricerca o soltanto un programma di azione politica, ove s'intenda per « filosofia della storia » non una storia a disegno ma una riflessione critica sullo svolgimento storico che permetta di accedere alle ragioni riposte, non dichiarate, di solito neglette, e obbiettive, del movimento storico; *b*) il carattere specifico di questa filosofia della storia sta nel fatto che muove arditamente oltre idealismo e materialismo, e con le parole stesse di Labriola « il materialismo storico, ossia la *filosofia della praxis*, in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine ad ogni forma d'idealismo..., cosí è la fine anche del materialismo naturalistico, nel senso fino a pochi anni fa tradizionale della parola »[3]; *c*) il « midollo » di questa concezione della storia è una determinata concezione dell'uomo e

[1] B. Croce, *Come nacque e come morí il marxismo teorico in Italia*, in A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1947, 3ª ed., p. 270.
[2] *MSFE*, p. 47.
[3] *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Laterza, Bari 1947, 4ª ed., p. 59.

dei suoi rapporti con la natura e con gli altri uomini, in che consiste la filosofia della prassi, definita da Labriola con frase alquanto oscura come « filosofia immanente alle cose su cui si filosofeggia » e poi specificata in modo piú chiaro se pur ancora generico con questa asserzione sentenziosa: « Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico »[1].

10. Non occorre osservare che questi tre punti di convergenza sono molto generali: servono a indicare un comune indirizzo interpretativo che si distingue, per un suo tentativo di rinnovamento del marxismo teorico, tanto dalla vulgata quanto dalla rettificazione. Ma non precludono la possibilità di divergenze anche rilevanti.

Per quel che riguarda il primo punto, cioè la considerazione del marxismo come filosofia della storia, mentre il significato negativo dell'espressione, da intendersi non come metafisica della storia ma come riflessione critica e metodologicamente guidata sullo sviluppo storico, è comune a entrambi, il significato positivo è alquanto diverso: Labriola spinge l'espressione « filosofia » riferita alla storia piú verso il significato di « metodologia generale » (da non confondere col « canone » raccomandato da Croce), Mondolfo v'imprime anche quello di « concezione del mondo ». Questa differenza si può far risalire al fatto che dei due indirizzi polemici del marxismo, quello antilluministico e quello antihegeliano cui ci siamo riferiti nel § 6, Labriola accentua piuttosto il primo, consistendo in gran parte il contributo critico del marxismo, su cui ritorna a piú riprese, nella polemica contro la storia ideologizzata; Mondolfo, attraverso il concetto di rovesciamento della prassi, accentua piuttosto il secondo, imperniato su una concezione attivistica dell'uomo e dei suoi rapporti con la natura e con la società. Onde la definizione, tipicamente mondolfiana, del marxismo come umanesimo.

Anche rispetto al secondo punto, cioè alla interpretazione del marxismo come superamento dell'antitesi idealismo-materialismo, che dopo Labriola diventa un segno di riconoscimento del marxismo italiano, è possibile una divergenza là dove la sintesi sia ottenuta dando maggior forza o peso all'uno o all'altro dei due momenti che dovrebbero costituirla. Sotto questo angolo visuale, pur nell'ambito di una concezione che avrebbe dovuto lasciarsi alle spalle sia il materialismo sia l'idealismo, uno dei due interpreti, Labriola, è piú materialista, l'altro, Mondolfo, piú idealista. Il piú grave motivo di contrasto tra Mondolfo e La-

[1] *Discorrendo ecc.*, p. 58.

briola si manifesta proprio su questo punto. Labriola aveva parlato, nel secondo saggio sul materialismo storico, di « autocritica che è nelle cose stesse »[1], nel terzo, in un contesto analogo, di « semovenza delle cose »[2], e in modo ancor piú compromettente, di una storia che si fa « quasi sempre all'insaputa degli uomini stessi »[3]. Mondolfo riprende questi passi: il primo, perché fa pensare « a una forza, immanente alla realtà, di negazione continua e superamento di se stessa, contro la quale gli uomini, che ne sarebbero trascinati, nulla potrebbero »[4]; il secondo, perché con esso « parrebbe rinnovata la posizione di quel materialismo semplicistico che il Labriola stesso dice superato »[5]. Non è che Mondolfo creda che Labriola sia ricaduto nelle braccia del fatalismo (soprattutto nel primo passo) o del determinismo (soprattutto nel secondo)[6]: sottolinea i due passi per mettere in rilievo la difficoltà in cui si era venuto a trovare lo stesso Labriola nel mantenere un giusto equilibrio tra le due esigenze, non volendo sacrificare l'uno all'altro il momento oggettivo e il momento soggettivo dello sviluppo storico. D'altra parte, non par dubbio che Labriola, se avesse potuto leggere gli scritti di colui che si presentò in certo qual modo come il suo continuatore, gli avrebbe rimproverato, come frutto di un'eccessiva accondiscendenza all'idealismo, la interpretazione del marxismo in chiave di umanesimo, e per di piú di umanesimo « volontaristico ed attivistico ». Ogni soluzione dialettica cela sempre il pericolo di essere soltanto una soluzione verbale: quando si passa dall'enunciazione del principio alla sua applicazione, i nodi, generalmente, vengono al pettine.

Quanto al terzo punto, relativo al modo d'intendere la filosofia della prassi, la differenza si rivela nel concetto stesso di prassi (che è uno dei piú tormentati della teoria marxistica), di cui abbiamo messo in evidenza nel § 7 un uso piú largo e uno piú stretto. L'uso di Labriola è il primo: nel linguaggio labrioliano « prassi » significa l'attività umana nella sua globalità, comprendente azione e conoscenza, di fronte alla quale l'opposizione tra pratica e teoria appare « volgare »[7]; ma dei due momenti, il pratico e il teorico, l'accento batte sul primo: « Dal lavoro

[1] *Del materialismo storico*, in *La concezione materialistica della storia*, p. 196.
[2] *Discorrendo ecc.*, p. 59.
[3] *Ibid.*, p. 109.
[4] *MSFE*, p. 216. Parimenti in *Socialismo e filosofia*, dove si legge questo giudizio piuttosto duro: «L'autocritica delle cose, della quale ha parlato il Labriola, è un concetto per piú riguardi inaccettabile» (p. 122).
[5] *MSFE*, p. 47, nota 1.
[6] Nell'articolo del 1924, *Ricordando Antonio Labriola*, la critica viene attenuata: anche se egli parla di autocritica delle cose – scrive Mondolfo – non intende le cose come oggetto che stia al di fuori dell'uomo.
[7] *Discorrendo ecc.*, p. 40.

che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questa a quello »[1]. Nell'inversione dei due momenti consiste il « rovesciamento » marxiano. Mondolfo, invece, usando « prassi » anche in senso ristretto, mantiene l'antitesi tra momento critico e momento pratico (il marxismo come concezione critico-pratica) e tra essi introduce un rapporto di azione reciproca, che smentisce o almeno attenua il valore del rovesciamento. Il rovesciamento accolto da Mondolfo è, come abbiamo visto, non il rovesciamento di cui si parla piú frequentemente nella teoria marxistica, il capovolgimento della dialettica hegeliana (l'uomo sui piedi anziché sulla testa – ed è il senso prevalente anche in Labriola –), ma il ribaltamento della prassi oggettivata (le condizioni materiali) sulla prassi in senso proprio come attività, che è in definitiva un rovesciamento della prassi su se stessa[2]. Filosofia della prassi nel primo senso come filosofia del momento pratico in antitesi al momento teorico[3], filosofia della prassi nel secondo senso come concezione umanistica e attivistica della storia in antitesi ad una concezione provvidenzialistica o naturalistica, in cui l'uomo non è soggetto ma oggetto. « Con l'arrovesciamento della *praxis* l'azione umana, stimolata dal bisogno, s'instaura al posto di fattrice della storia, in luogo di quella *autocritica delle cose*, della quale ha pur parlato lo stesso Antonio Labriola »[4].

11. Sui rapporti di convergenza e divergenza tra Labriola e Mondolfo, merita un discorso a parte il concetto di dialettica. Su questo punto Mondolfo dichiara in piú luoghi il suo accordo con Labriola. Gentile aveva concepito la legge dialettica di cui parlano Marx ed En-

[1] *Discorrendo ecc.*, p. 58.

[2] Da notare che una certa confusione tra i due processi, quello del rovesciamento della dialettica hegeliana e quello del rovesciamento della prassi, può essere derivata dall'uso, comune presso i marxisti italiani, dello stesso verbo «rovesciare» per indicare entrambi, mentre nel linguaggio marxiano i verbi sono due: «umstülpen» per il primo, «umwälzen» per il secondo. Si veda ad esempio quel passo in cui Labriola, dopo aver parlato di «arrovesciamento» della dialettica hegeliana, spiega in nota che «il verbo usato da Marx, *umstülpen*, si dice comunemente del *rimboccare* i calzoni o del *ripiegar* le maniche» (*Discorrendo ecc.*, p. 59).

[3] Non manca in Labriola, a dire il vero, anche la seconda interpretazione, quella piú propriamente mondolfiana, di filosofia della prassi. Si veda il seguente passo: «Producendo successivamente i vari ambienti sociali, ossia i successivi terreni artificiali, l'uomo ha prodotto in pari tempo le modificazioni di se stesso» (*Del materialismo storico*, p. 153). Ma in un passo citato dallo stesso Mondolfo al fine di convalidare la propria interpretazione (*Spirito rivoluzionario e senso storico*, p. 136), e che suona cosí: «... l'uomo *sviluppa*, ossia *produce* se stesso, non come ente genericamente fornito di certi attributi, che si ripetano o si svolgano secondo un ritmo razionale; ma produce e sviluppa se stesso come causa ed effetto, come autore e conseguenza ad un tempo, di determinate condizioni, nelle quali si generano anche determinate correnti di idee, di opinioni, di credenze, di fantasia, di aspettazioni, di massime» (*Del materialismo storico*, pp. 231-32), il problema di fondo che si affaccia al Labriola è ancora una volta quello del rapporto tra struttura materiale e sovrastruttura ideologica.

[4] *MSFE*, p. 388.

gels come una legge a priori; Croce invece non vi aveva scorto nulla piú che una generalizzazione empirica e quindi di valore approssimativo. Solo Labriola, a detta di Mondolfo, aveva visto giusto quando aveva affermato che « nella concezione dialettica s'intende di formulare un ritmo del pensiero, che riproduca il ritmo piú generale della realtà che diviene » [1], e chiarito che la dialettica marx-engelsiana è « la condizione del concetto concreto del divenire, dello sviluppo, che non può intendersi se non come progressivo spiegamento di opposizioni » [2]. La legge dialettica, anziché essere una legge a priori o al contrario una legge di tendenza empiricamente acquisita, era per Engels « un'esigenza che scaturisce dall'esperienza stessa, la quale vuole essere compresa da noi » [3]. Mondolfo ritiene di interpretare rettamente il pensiero di Engels e quello di Labriola parlando della legge dialettica come di una forma « entro la quale soltanto può la materia dell'esperienza diventare intelligibile » [4]. Di fronte all'obiezione che in tal modo la legge dialettica in quanto forma finisce per diventare una specie di categoria a priori della nostra conoscenza, chiarirà qualche anno piú tardi che nel parlare di forma, lungi dall'intendere una soggettività che pretenda farsi legislatrice della oggettività, aveva voluto esprimere « la necessità che l'intelletto assuma in sé la forma e il ritmo della realtà, per coglierla ed intenderla » [5].

Eppure, nonostante questa dichiarazione di assenso, il concetto di dialettica divide piú di quel che unisca i nostri due autori. Ad onta dell'ammirazione di Labriola per l'*Anti-Dühring*, che era allora il testo canonico della dialettica, Mondolfo è, nella fiducia e quindi nell'uso dello strumento dialettico, piú engelsiano di Labriola. Il quale, di fronte a questa pretesa legge del pensiero, che dovrebbe riprodurre il ritmo della realtà, è molto cauto, quasi diffidente, come se vi fiutasse, ogni volta che vi si avvicina, una trappola metafisica e un espediente sin troppo comodo per fare della filosofia della storia. Sin dalle prime pagine del secondo saggio Labriola risolve il metodo dialettico nel processo genetico [6] e in due lettere coeve a Engels cerca di spiegare al suo interlocutore la ragione di questa risoluzione [7]. Per quanti significati si possano

[1] *Discorrendo ecc.*, p. 141. Per la trattazione del problema della dialettica in Mondolfo si veda *MSFE*, cap. V e *Appendice* I.
[2] *MSFE*, p. 59.
[3] *MSFE*, p. 63.
[4] *MSFE*, p. 63.
[5] *MSFE*, p. 390.
[6] *Del materialismo storico*, p. 134.
[7] Si tratta delle due lettere del 13 giugno 1894 e dell'11 agosto 1894 in Marx-Engels, *Corrispondenza con italiani*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 536-37 e 547-48.

attribuire a « dialettica », ciò che Labriola dice del metodo genetico che dovrebbe spiegare i condizionati partendo dalle condizioni, la cosa formata dagli elementi della formazione, sembra aver ben poco che fare con ognuno di quei tanti significati. Parlando di metodo genetico e non di metodo dialettico, Labriola mostra di voler liberare il marxismo da un pericoloso involucro metafisico. Mondolfo, invece, accetta e usa entrambi i significati piú comuni di dialettica nel linguaggio marxista, come negazione della negazione e come azione reciproca. Se riprendiamo per un momento i due rapporti fondamentali che costituiscono il processo del rovesciamento della prassi, il rapporto uomo-ambiente, e il rapporto teoria-pratica, si può osservare che nel primo prevale il senso di negazione della negazione, nel secondo il senso di azione reciproca. La teoria del rovesciamento della prassi, nel senso in cui Mondolfo usa questa espressione, non si può intendere al di fuori di una riutilizzazione della dialettica come legge del pensiero che riproduce il ritmo della realtà.

12. Nel decennio intercorso tra le opere di Gentile e di Croce (1899 e 1900) e il saggio di Mondolfo su Feuerbach (1909), il dibattito teorico sul marxismo in Italia, com'è stato piú volte detto, inaridí. Una delle poche opere di discussione marxistica pubblicate in quegli anni, i *Saggi di critica del marxismo* di Georges Sorel (1903), era stata preceduta e in qualche modo confutata in anticipo da una introduzione del paretiano Vittorio Racca che ne aveva smorzato il vigore teorico e la forza rivoluzionaria. Fu peraltro in quegli anni (dal 1899 al 1911) che uscirono a dispense a cura di Ettore Ciccotti e divulgate in lingua italiana la maggior parte di quelle opere di Marx e di Engels che a uno studioso come Labriola erano parse quasi inaccessibili. Solo alla fine del primo decennio del secolo la discussione si rianimò: apparvero nel 1908 *Marx nell'economia e come teorico del socialismo* di Arturo Labriola, nel 1909 *La revisione del marxismo* di Enrico Leone, e la *Storia del marxismo in Italia* di Roberto Michels.

L'opera di Mondolfo si inserisce in questa nuova fase, per lo piú trascurata, di ripresa del dibattito filosofico intorno al marxismo. Negli ultimi anni del secolo la discussione sul marxismo aveva aperta la strada alle varie forme di rettificazione del pensiero marxista che diedero origine in sede politica, cioè guardando alle conseguenze politiche piú che ai presupposti filosofici, al revisionismo di destra e al revisionismo di sinistra. Per Mondolfo lo studio del pensiero filosofico di Marx e di Engels fu un modo di fare i conti col revisionismo in entrambe le sue ver-

sioni. Nel libro su Engels gli autori di cui tiene maggior conto sono (oltre Antonio Labriola, Croce e Gentile) da un lato Bernstein, dall'altro Sorel e Arturo Labriola. Il ritorno a Marx attraverso il suo maggiore interprete, Antonio Labriola, rappresenta un rifiuto sia della critica che sbocca nella dissoluzione del marxismo, come quella di Croce o di Gentile, sia della revisione che sbocca in un marxismo depauperato. Se i revisionisti avevano corretto Marx, ora si trattava di correggere i correttori per ristabilire la dottrina nella sua integrità [1].

Veramente il termine « revisionismo », come tutti i termini il cui uso è essenzialmente polemico, ha acquistato significati cosí vari, dipendenti appunto dal significato del termine che gli si contrappone, che non è piú di alcuna utilità in una discussione teorica [2]. Anche se si guarda al suo significato storico originario, cioè alla sua connessione con la dottrina di Bernstein, bisogna per lo meno distinguere quel che questo termine significa dal punto di vista teorico e quel che significa dal punto di vista pratico-politico. Mentre dal punto di vista pratico indica una determinata concezione dei compiti dei partiti socialisti in uno stato parlamentare nella fase di capitalismo avanzato, dal punto di vista teorico indica una certa presa di posizione di fronte al marxismo come filosofia (*a*) e come scienza (*b*): *a*) rispetto alla filosofia del marxismo, la presa di posizione del revisionismo consiste costantemente nel mostrarne l'inconsistenza o la scarsa rilevanza (il primo ramo secco che si crede di dover abbattere è la dialettica) e nel cercare alleanze in filosofie piú accreditate (si pensi al famigerato Kant contro *cant* di Bernstein o al bergsonismo di Sorel); *b*) rispetto alla scienza del marxismo, la critica revisionistica si appunta, ora sulla dimostrazione della falsità di questo o quel concetto della teoria economica, ora sugli errori di previsione che dimostrerebbero la falsità di pretese leggi storiche e sociali. Ma tra revisionismo teorico e revisionismo pratico non c'è connessione necessaria: dal punto di vista teorico, cioè dal punto di vista della critica filosofica e scientifica di Marx, Sorel è piú vicino a Merlino e a Bernstein (e a Croce), di cui condivide sia lo scarso apprezzamento della filosofia

[1] Già Alfredo Poggi, in un libro ormai dimenticato, *Socialismo e cultura*, Piero Gobetti editore, Torino 1925, dedicando un capitolo al Mondolfo, la cui interpretazione del marxismo veniva definita volontaristica, riconosceva la differenza della teoria del Mondolfo rispetto a quella dei socialisti neo-kantiani tedeschi, perché lo studioso italiano « non vuole correggere o completare o, tanto meno, rigettare in parte, la dottrina marxista, ma solo vuole svilupparla in questi elementi fecondi che essa porta con sé e che per varii motivi, o non sapeva d'avere o non volle sviluppare » (p. 203).

[2] Cosí, ad esempio, in *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*, edited by Leopold Labedz, George Allen and Unwin, Library of International Studies, 1962.

di Marx sia la denuncia degli errori scientifici dell'economia marxistica, che a qualsiasi altro critico del marxismo; eppure partendo da analoghi presupposti teorici giunge a conclusioni politiche opposte.

13. La distinzione tra revisionismo teorico e revisionismo pratico è necessaria anche per sgombrare il cammino dall'errore contrario, che è quello di dedurre da un presunto revisionismo pratico di un autore il suo revisionismo teorico. Orbene, dal punto di vista teorico, Mondolfo non appartiene alla storia del revisionismo.

Mentre Bernstein svaluta il Marx filosofo, e cerca di staccarlo da Hegel, Mondolfo rivaluta non solo la filosofia di Marx ma anche quella di Engels, ricollegandole al grande tronco della filosofia hegeliana. Per Bernstein (e anche per Sorel) la bestia nera del marxismo teorico è la dialettica (interpretata come teoria della negazione della negazione); Mondolfo, come abbiamo visto, non solo riscopre l'importanza della dialettica per la comprensione del pensiero marxista, ma ne fa il perno del suo concetto-chiave di rovesciamento della prassi (tanto il rapporto tra uomo e ambiente quanto il rapporto tra teoria e prassi sono rapporti dialettici). Una delle caratteristiche di ogni forma di revisionismo, in quanto lacerazione dell'involucro filosofico del marxismo, è la ricerca di un sostegno filosofico piú saldo per convalidarne le tesi pratiche, onde i piú o meno ibridi connubi tra Marx e Kant, tra Marx e Comte o Spencer, tra marxismo e darwinismo sociale, tra Marx e Bergson e Nietzsche; una delle caratteristiche dell'interpretazione mondolfiana, invece, è proprio il rifiuto di ogni tentazione di contaminare il marxismo con qualche altra cosa, il tentativo di giustificare Marx con Marx attraverso una rilettura dei testi di tutte le fasi e non solo dell'ultima o della prima.

Il revisionismo nasce dalla constatazione che nel corpo della dottrina marxistica si sono rivelate *contraddizioni* (come quella tra il materialismo professato in sede teorica e il volontarismo predicato in sede pratica, tra conseguenze deterministiche ed esigenze libertarie, tra priorità dell'elemento oggettivo e prevalenza di quello soggettivo) ed *errori* (dei quali il piú grave e gravido di conseguenze per l'azione del movimento operaio è quello della imminente e fatale catastrofe del sistema capitalistico). Il modo tenuto da Mondolfo per risolvere le stesse contraddizioni e per eliminare gli stessi errori è l'opposto di quello tenuto da Bernstein. Di fronte alla contraddizione l'espediente revisionistico tipico è quello di lasciar cadere una parte della dottrina, di salvare il salvabile; di qua quell'opera di scarnificazione che giunge sino alla teoria del « ca-

none » di Croce (che è ormai fuori anche dal revisionismo). La tendenza interpretativa di Mondolfo consiste, invece, nel vedere nella contraddizione un indizio della complessità della dottrina, la quale non può essere compresa se non come tentativo di una concezione dialettica globale della storia: Marx ed Engels possono aver accentuato di volta in volta, secondo le circostanze, ora l'elemento oggettivo ora l'elemento soggettivo, ma questa diversa accentuazione, anziché rivelare una contraddizione non risolta nella dottrina, mostra che il reale significato della dottrina sta proprio nell'assunzione della indispensabilità e della reciproca integrazione dei due elementi. Dal punto di vista revisionistico la contraddizione rivela ciò che è caduco; dal punto di vista da cui si mette Mondolfo, che è quello della ricostruzione, la contraddizione rivela, al contrario, che bisogna fare uno sforzo per reintegrare il sistema: all'espediente della recisione dei rami secchi, si sostituisce l'espediente del recupero anche dei materiali abbandonati. Per fare un esempio, mentre Bernstein tende ad accentuare il distacco tra la fase materialistica del pensiero maturo di Marx e quella della correzione o attenuazione operata da Engels nelle sue ultime opere, Mondolfo sostiene che il distacco sparisce se si considera tutto l'arco del pensiero marx-engelsiano, compresi gli scritti giovanili prima del *Manifesto* [1].

Rispetto ai pretesi errori, il contrasto tra Bernstein e Mondolfo è ancora piú netto: il procedimento revisionistico tipico è la correzione degli errori senza tanti riguardi alla integrità della dottrina. Se il marxismo è una scienza, deve rivedere le proprie affermazioni (in questo senso « revisionismo » richiama il principio della « rivedibilità » della scienza, e ha valore positivo) sotto pena di diventare una dogmatica. Per Mondolfo, invece, il famoso errore di previsione dell'immiserimento crescente è in realtà il frutto di un fraintendimento degli interpreti, i quali non hanno tenuto conto della prassi che si rovescia, cioè di ciò che un sociologo moderno chiamerebbe la profezia che si autoadempie: in altre parole, la mancata attuazione della tendenza all'immiserimento crescente dipende anche dalla coscienza e dall'azione di classe che, resistendovi, la contrasta. Insomma, per un'interpretazione non restrittiva del marxismo non si dovrebbe mai dimenticare che l'elemento soggettivo concorre, insieme con quello oggettivo, a produrre il movimento storico reale. Cosí interpretata, la legge di tendenza ha anche la funzione pratica di promuovere l'azione, « è uno di quegli strumenti vivificatori

[1] *MSFE*, pp. 204 sgg.

di fede e d'azione volontaria, che il Sorel ha felicemente battezzati per *miti* »[1].

14. Tra Bernstein e Sorel, Mondolfo sembra disposto ad ascoltare sul piano puramente teorico piú il secondo, da cui peraltro è politicamente lontanissimo, che il primo. Ma anche i punti d'accordo con Sorel riguardano quel che entrambi negano non quel che affermano. Mondolfo è vicino a Sorel soprattutto nella critica dell'interpretazione deterministica, e in quel che in sede pratica ne discende: la rivalutazione del momento della coscienza e della volontà di classe, e l'importanza delle idee morali nella storia. È pur vero che la critica soreliana del determinismo non conduce affatto all'utopismo rivoluzionario: uno dei motivi soreliani, su cui Mondolfo ritorna piú spesso, è quello del significato pratico della preponderanza attribuita dai primi marxisti al momento economico: « Essi avevano ragione di affermare che il momento economico è preponderante, affine di scoraggiare i sognatori, illusi di poter cambiare il mondo seguendo il capriccio del loro spirito »[2]. Nella sua svalutazione del valore teorico del marxismo (che Mondolfo però non condivide) Sorel era giunto al punto da sostenere che l'insistenza di Marx e dei marxisti sulla prevalenza del momento economico non aveva alcuna importanza speculativa, essendo soltanto « un consiglio di prudenza a uomini impazienti »[3]. Il marxismo « come consiglio di prudenza ai rivoluzionari » diventerà al momento della grande prova, dopo il '17, una linea di divisione tra coloro che accetteranno e coloro che rifiuteranno la rivoluzione sovietica come rivoluzione marxista. Rimaneva pur sempre tra Mondolfo e Sorel la profonda differenza relativa al diverso atteggiamento verso la filosofia di Marx, rispetto a quell'atteggiamento che divide la revisione del marxismo (in cui Sorel si riallaccia a Bernstein) dalla restaurazione del marxismo (per cui Mondolfo si ricollega a Labriola). « Quanto piú studiai l'opera di Marx – aveva scritto Sorel – tanto piú mi convinsi che non bisogna cercare in lui una dottrina, ma piú assai la spiegazione della vita pratica »[4]. Mondolfo all'opposto, sin dalle prime righe della prefazione al suo Engels, parla di « sistema » e precisa che quel corpo di dottrine in cui consiste il marxismo « volle essere una intuizione generale dell'universo: *die neue Weltanschauung*, secondo l'espressione di Engels »[5].

[1] *MSFE*, p. 277.
[2] G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, Sandron, Palermo 1903, p. 47.
[3] *Saggi ecc.*, p. 47.
[4] *Ibid.*, p. 9.
[5] *MSFE*, p. IX.

Piú che a Sorel, Mondolfo è vicino, se mai, all'interprete e mediatore del sorelismo italiano, Arturo Labriola, di cui apprezza i due libri, spesso citati con pieno consenso, *Riforme e rivoluzione sociale* del 1906 e *Marx nell'economia e come teorico del socialismo* del 1908. Ciò che lo unisce al discepolo di Sorel è qualcosa di piú che non la critica all'interpretazione deterministica del marxismo. Arturo Labriola, partendo anch'egli da un commento alle tormentatissime *Tesi su Feuerbach*, aveva colto nel segno, secondo Mondolfo, quando aveva scritto che « il materialismo storico presenta come una delle sue maggiori difficoltà teoriche la combinazione dello sforzo volontario individuale e collettivo con le leggi immanenti d'un sistema sociale »[1]; aveva insomma individuato il problema di fondo di un'interpretazione autentica del marxismo, che è quello di confutare il determinismo senza cadere nelle braccia dell'indeterminismo. La normale via di sbocco di tale impostazione è la riscoperta della dialettica: uno dei modi di utilizzare la dialettica per mettere in rapporto i due termini antitetici delle condizioni materiali e della coscienza di classe, è la teoria del rovesciamento della prassi. Nelle due opere citate di Arturo Labriola la teoria del rovesciamento della prassi è, come riconosce lo stesso Mondolfo, accolta e formulata con sufficiente chiarezza. Criticando coloro che, affidandosi al corso naturale dell'evoluzione economica, giocano miseramente con la loro impotenza, Arturo Labriola afferma che per il marxismo la storia è un prodotto, sí, della volontà degli uomini, ma di una volontà *condizionata* dalla realtà naturale e sociale esistente[2]. Analogamente, nella seconda opera, parlando di Marx e di Engels come di rivoluzionari consapevoli del fatto « che la storia si muta per l'azione a disegno degli uomini, che le circostanze condizionano e che il loro stato di classe determina », aggiunge: « Il punto di vista che fa della storia una considerazione del modo come le condizioni economiche, intese separatamente dagli uomini, agiscano sugli uomini, considerati a parte dalle condizioni economiche, è superato dal rivoluzionario che agisce sui rapporti materiali della vita, sebbene il suo agire derivi appunto da certi rapporti materiali entro i quali si trova a vivere »[3]. Infine, attribuendo a Marx la « grande intuizione » circa « l'importanza del lavoro come elemento fattivo e plasmatore dell'individuo e della società », enuncia la tesi principale: « Nel lavoro egli [Marx] riscontrava il principio attivo della storia, nel movimento delle

[1] *Riforme e rivoluzione sociale*, Egisto Cagnoni, Società editrice « Avanguardia », Lugano 1906, 2ª ed., p. 145.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] *Marx nell'economia e come teorico del socialismo*, Lugano 1908. Cito dalla 2ª edizione corretta, intitolata *Studio su Marx*, Morano, Napoli 1926, p. 71.

condizioni che esso produceva stava la storia, intesa come *praxis*, anzi tutta la storia era una produzione di condizioni poste dallo stesso uomo (*praxis* rovesciata) contro cui necessariamente la stessa *praxis* operava »[1].

Mondolfo in una delle tante ridefinizioni della sua tesi non manca di notare lealmente che alla propria interpretazione « è affine quella di Arturo Labriola »[2]. La teoria del rovesciamento della prassi è davvero il filo rosso che lega, nonostante le profonde divergenze politiche, l'interpretazione *mediatrice* del marxismo insieme *realistica* e *attivistica*, propria di gran parte del marxismo italiano. Volendo racchiudere questa interpretazione in una formula ormai diventata corrente, il marxismo come *storicismo*. Ma poiché di storicismi ce ne sono tante specie, converrà specificare prima di tutto che per « storicismo » s'intende una filosofia contrapposta a naturalismo nel duplice senso che la realtà è in continuo movimento o diviene, e che il protagonista di questo movimento è l'uomo; in secondo luogo, che questo particolare storicismo nascente da un'interpretazione umanistica del marxismo è insieme *positivo* (in contrapposto a metafisico) e *dialettico* (in contrapposto a evolutivo).

15. Sfuggendo all'interpretazione materialistica del marxismo, Mondolfo aveva cercato di non lasciarsi irretire da quella idealistica (Gentile). Parimenti, rifiutando il modo di accostarsi al marxismo proprio del revisionismo di destra, cerca di evitare le soluzioni estreme del revisionismo di sinistra. Tra gli estremi che di volta in volta gli si presentano finisce sempre per trovare la propria strada attraverso una linea mediana. Il marxismo rettamente interpretato diventa il luogo d'incontro e di soluzione di tutte le antitesi, non solo pratiche ma anche teoriche. In un breve articolo del '26, che si può considerare come la conclusione del dibattito sul marxismo tra Mondolfo e la nuova generazione divisa tra ultra-marxisti e non-piú-marxisti, si trova racchiuso in una formula sintetica il nocciolo di questa interpretazione unitaria: materialismo e idealismo come dottrine che si reggono su un piede solo e come tali sempre destinate a ricadere su quell'altro che volevano sopprimere. Fuor di metafora, nel momento dell'azione i materialisti diventano idealisti, e gli idealisti diventano materialisti. Il marxismo « volendo offrire all'azione storica un saldo e sicuro fondamento, ha

[1] *Studio su Marx*, p. 146.
[2] *MSFE*, p. 236. Cfr. anche pp. 148-49.

sentito il bisogno di uscir fuori dalle posizioni unilaterali, di compiere una sintesi dialettica degli opposti... » Ma, si badi, non si tratta di sapere se la realtà sia materia o spirito, che sono due astrazioni metafisiche: chi si pone siffatti problemi, per quanti giochi dialettici compia, non uscirà mai fuori della metafisica. Si tratta di porsi problemi reali come quello del rapporto non tra materia e spirito ma tra le condizioni naturali e l'attività trasformatrice dell'uomo: « Per quanto il nome di materialismo storico possa ingenerare equivoci, gli opposti, che esso ha voluto dialetticamente conciliare, non sono la materia e lo spirito o l'idea, ma la realtà e l'azione, il dato e l'attività, le condizioni e la volontà... »

Sul piano pratico il superamento delle antitesi teoriche si risolve nella difficile ricerca di una soluzione intermedia – che non cessa di essere instabile per il solo fatto di essere teoreticamente, anzi « filosoficamente », fondata – tra riformismo e rivoluzionarismo (si veda in particolare il saggio *Socialismo e filosofia* del 1913). Mentre il riformismo si affida all'evoluzione meccanica delle condizioni oggettive e dimentica il momento attivistico, il rivoluzionarismo astratto (alla Sorel) stacca la coscienza dalle condizioni reali tanto da renderla improduttiva e ciò facendo finisce per ricadere nello stesso difetto che rimprovera agli avversari. In piú luoghi Mondolfo insiste sul fatto che, pur partendo da posizioni opposte, riformismo e rivoluzionarismo hanno in comune una concezione deterministica, non dialettica, della storia: per entrambi contano in ultima istanza piú le cose che la coscienza delle cose, piú l'ambiente esteriore che la prassi umana. Gli estremi si toccano: il volontarismo astratto ricade nel materialismo volgare. Ancora una volta il superamento delle due posizioni opposte avviene attraverso l'interpretazione del marxismo come filosofia della prassi che si rovescia, cioè attraverso la coscienza dell'azione reciproca tra l'uomo (fatto dall'ambiente) e l'ambiente (a sua volta fatto dall'uomo).

Una delle antinomie paralizzanti che occorre risolvere per giungere al superamento delle posizioni estreme, è quella tra spirito rivoluzionario e senso storico. Attraverso la concezione illuministica della storia ci siamo abituati a contrapporre la coscienza rivoluzionaria al progresso storico, a identificare le idee rivoluzionarie con l'utopismo, le idee conservatrici con il realismo storico. Solo con l'insegnamento di Marx ha finalmente termine questa lacerazione: il marxismo è una interpretazione della storia insieme rivoluzionaria e realistica. Rivoluzionaria perché realistica: solo colui che comprende la storia in cui ha da muoversi è capace di trasformarla, è un rivoluzionario e non un velleitario (la presa di conoscenza delle condizioni oggettive si trasforma in una cosciente

posizione dei fini da raggiungere). Realistica perché rivoluzionaria: solo colui che contribuisce a trasformare la storia la conosce realmente, è uno storico, non un costruttore di città ideali. Anziché contrapporsi, coscienza rivoluzionaria e senso storico – attraverso la coscienza della classe oppressa che combatte per abbattere insieme con la propria miseria la miseria di tutti – si risolvono l'una nell'altro. Dopo Marx non vi è piú posto né per le rivoluzioni contro la storia, e quindi destinate all'insuccesso, né per i progetti ideali di società perfette, destinate a rinviare la loro realizzazione ad un futuro lontano ed incerto. Dopo Marx la rivoluzione entra nella storia perché il marxismo è un modo rivoluzionario di conoscere la storia.

16. Mondolfo aveva elaborato pazientemente, e difenderà tenacemente contro attacchi di destra e di sinistra, una sintesi teorica che doveva servire da orientamento pratico al movimento operaio dilaniato da due opposte tendenze. Ma le sintesi riescono meglio in teoria che in pratica: i movimenti reali della storia s'incaricano generalmente di scombussolare i piani bene architettati dei filosofi. Rispetto al movimento reale della storia una sintesi teorica rischia continuamente di trovarsi dall'altra parte. Se è vero che le due posizioni estreme corrono il pericolo di convertirsi l'una nell'altra, la posizione mediatrice corre un altro pericolo: quello di essere sempre al di là (o al di qua) della storia reale, e quindi di essere respinta dall'una delle due parti come subdola alleata dell'altra. A colui che si propone di trovare le buone ragioni per affermare che tanto il riformismo quanto il rivoluzionarismo sono posizioni unilaterali, il meno che possa capitare è di essere accusato di essere rivoluzionario dai riformisti e riformista dai rivoluzionari. Poiché la storia procede a strattoni, egli stesso avrà la tendenza a ritenere che le cose non vanno come dovrebbero andare, accusando i movimenti dell'azione di eccessiva lentezza nei periodi di stagnazione, salvo a rimproverarli di voler andare troppo in fretta in periodi di rottura violenta dello stato presente.

La parabola della mondolfiana filosofia della prassi si sviluppa tra due momenti cruciali del movimento operaio, la nascita e l'apparente trionfo del riformismo e la rivoluzione russa. In quanto posizione mediatrice essa fu portata ad accentuare di fronte al riformismo il momento antideterministico, l'elemento soggettivo; di fronte alla rivoluzione che aveva bruciato le tappe, il momento antivolontaristico, l'elemento oggettivo. Mentre il determinismo sfocia praticamente in un atteggiamento fatalistico di inerte attesa, il volontarismo cerca di an-

ticipare il futuro forzando la storia. Coscienza rivoluzionaria e senso storico che, secondo la superiore sintesi dialettica della filosofia della prassi, non dovrebbero mai andar disgiunti, si scindono nella realtà: il riformismo rappresenta l'abdicazione della coscienza rivoluzionaria di fronte alle leggi ferree della storia; la rivoluzione nella sua violenta esplosione e nel suo moto accelerato verso la conquista anche violenta del potere, rappresenta al contrario l'abbandono della coscienza storica alle esigenze della rivoluzione. Al di là del riformismo; ma al di qua della rivoluzione. Alla condanna del riformismo come rinuncia alla rivoluzione segue la condanna della rivoluzione russa come rivoluzione prematura. Allora, se è vero che le due posizioni estreme si convertono *teoricamente* l'una nell'altra, è altrettanto vero che la posizione mediatrice si converte *praticamente* ora nell'una ora nell'altra. Nel periodo storico del riformismo la posizione di Mondolfo si avvicina, come abbiamo visto, a quella di Labriola; nel periodo della rivoluzione in atto, confluisce con quella di Turati [1].

Tra il 1919 e il 1926 Mondolfo partecipa per la prima volta intensamente alla battaglia politica con una serie di saggi sulla rivoluzione russa [2]. I quali vengono presentati come il corollario della interpretazione del marxismo sin qui analizzata, che diventa criterio per un giudizio storico e politico. E il giudizio è perentorio: il leninismo non è marxismo. Nella *Prefazione* alla *Critica dell'economia politica* Marx aveva fissato le condizioni necessarie per la trasformazione rivoluzionaria: *a*) una formazione sociale non perisce prima che siano sviluppate tutte le forze produttive cui può dare corso; *b*) nuovi e superiori rapporti sociali non subentrano prima che le condizioni materiali della loro esistenza siano maturate nel seno della vecchia società. Nella Russia del 1917, a giudizio di Mondolfo, né le une né le altre erano presenti. L'azione rivoluzionaria di Lenin ha spezzato bruscamente il legame dialettico tra condizioni oggettive e coscienza soggettiva, ha scisso la coscien-

[1] È di quegli anni il massimo elogio che Mondolfo scrisse di Filippo Turati nell'*Introduzione* alla raccolta di saggi e discorsi del Turati medesimo, intitolata *Le vie maestre del socialismo*, Cappelli, Bologna 1921, pp. 5-35: ove presenta, attribuendola all'azione del capo socialista, una felice sintesi del proprio pensiero, a proposito «della marxistica filosofia della praxis (che intende e riconosce il necessario rapporto dialettico e la reciproca funzione dell'uomo e delle condizioni reali) contro il pragmatismo sindacalista d'allora, che già si preannunciava e si profilava dietro il rivoluzionarismo verbale del Ferri, e, piú tardi, contro il massimalismo comunista, legato al suo predecessore, pur attraverso le profonde diversità di condizioni e di contenuto, dalla comune fede nei *miti*, nella onnipotenza della volontà e nella funzione creatrice della violenza» (p. 33).

[2] Questi saggi furono raccolti nella 3ª edizione di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923, e ne costituiscono la terza parte del primo volume, intitolata *Studi sulla rivoluzione russa*, pp. 103-279. Nella presente edizione si vedano particolarmente i saggi *Leninismo e marxismo* (1919), *L'insegnamento di Marx* (1919), *Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale* (1919).

za rivoluzionaria dal senso storico. Nell'articolo *Leninismo e marxismo* del 1919 sono poste due domande: 1) il regime leninista può chiamarsi socialista? 2) ha possibilità di successo? Alla seconda domanda può anche darsi una risposta affermativa, ma questa rimanda immediatamente a una terza: 3) quale successo? La stabilizzazione di una dittatura politica che avrà per risultato, se non per scopo cosciente e voluto, l'instaurazione di un regime di capitalismo di stato, può considerarsi un successo per una rivoluzione socialista? Al tema della rivoluzione prematura, e per questo non socialista, si ricollega il problema del significato della violenza nella storia: anche qui Mondolfo ricorre al pensiero di Marx per il quale la violenza è ostetrica non generatrice del movimento storico. La rivoluzione russa diventa il banco di prova, la verifica storica di una teoria. Nell'articolo *Il problema sociale contemporaneo* del 1920 il nocciolo di questa teoria è ribadito con fermezza: «Un programma di azione storica di un partito rivoluzionario deve dunque, se vuol tradursi nella realtà corrente, superare l'oscillazione incoerente fra volontarismo e determinismo, e poggiare sopra una concezione critico-pratica della storia...»

17. La discussione intorno alla rivoluzione russa non rallenta, anzi stimola il dibattito intorno al marxismo. Ma piú che un ripensamento e un approfondimento, è un aggiornamento delle vecchie posizioni. Il marxismo teorico attraversa in quegli anni una crisi di cui non si è fatta ancora la storia. Resta Mondolfo a difendere in una serie di pagine polemiche, occasionali ma non meno incisive, contro interlocutori della piú diversa provenienza filosofica e politica (Ernesto Cesare Longobardi, Balbino Giuliano, Gaetano Mosca, Carlo Rosselli, Ermanno Bartellini, Lelio Basso) i punti nodali della propria interpretazione del marxismo che egli riallaccia ormai apertamente, mettendo da parte ogni precedente riserva, ad Antonio Labriola.

A Longobardi che, prendendo posizione contro i saggi pubblicati nelle prime due edizioni di *Sulle orme di Marx* (1919 e 1920)[1], aveva ripreso una interpretazione oggettivistica e catastrofica del marxismo, Mondolfo risponde riaffermando la propria prospettiva, insieme uma-

[1] E. C. Longobardi, *La conferma del marxismo. Il comunismo scientifico e le recenti esperienze storiche*, Il Solco, Città di Castello 1921. Sull'interpretazione mondolfiana del marxismo e del leninismo, vedi pp. 19-24, 59-61, 110. Contro la tesi di Mondolfo che leninismo non è marxismo, il libro del Longobardi tende a dimostrare che, al contrario, la rivoluzione russa è una «conferma» del marxismo. Al Longobardi Mondolfo risponde nella *Prefazione alla terza edizione* di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1923, pp. 13-17. Sulla discussione Longobardi-Mondolfo cfr. E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia* cit., pp. 222-30.

nistica e gradualistica. A Balbino Giuliano[1], che dalla sponda opposta aveva osservato che, una volta respinto il fatalismo, quel che rimaneva del marxismo era la quintessenza non del socialismo ma della dottrina liberale, replica che il marxismo non è mai stato una filosofia della necessità, perché è, al contrario, una filosofia della libertà. Ancora una volta, appena viene scongiurato il pericolo della interpretazione meccanicistica, si apre l'insidia dell'antimarxismo idealistico. Come sempre, una interpretazione mediatrice è costretta a battersi su due fronti. Al Mosca che ripete scolasticamente contro il marxismo l'accusa di essere una teoria deterministica ed economicistica della storia, riespone con pazienza (e con molta lucidità) le linee fondamentali dell'umanesimo marxista[2]. Ma quando Lelio Basso esalta una concezione tanto antioggettivistica da assumere l'aspetto di una rivendicazione di idealismo (non meno scolastico), con richiami piú a Fichte che a Hegel, è costretto a rimettere l'accento sulla realtà oggettiva dalla quale non si può prescindere se non si vuole cadere nelle braccia dell'utopismo antistorico: « La realtà piena è la storia – ripete –, in cui passato e futuro s'incontrano sempre nel presente; è la *praxis*, che s'arrovescia di continuo contro se stessa »[3]. Ma se ci sono tanti marxismi, cosí irriducibili l'uno all'altro, è ancora utile parlare di marxismo? Se non esiste piú un unico marxismo, e se quel che di vivo sopravvive della tradizione marxistica è stato ormai assorbito da altre correnti piú moderne di pensiero, è ancora possibile, è ancora utile, costringere il movimento operaio entro gli schemi della dottrina di Marx? A queste domande di Carlo Rosselli, Mondolfo risponde che il movimento operaio non può essere dissociato dal marxismo, perché questo è la sua coscienza storica; e fissa, in una sintesi che può essere considerata come una messa a punto complessiva del suo pensiero, tre tesi fondamentali: *a*) la filosofia della prassi come concezione volontaristica e critico-pratica della storia; *b*) la società attuale come teatro dell'antagonismo di classe; *c*) lo spontaneo

[1] Il Giuliano aveva recensito la prima edizione di *Sulle orme di Marx* nella « Rivista di cultura », I, 1920, pp. 81-84, ove aveva ricondotto l'interpretazione mondolfiana *sic et simpliciter* a quella di Croce e di Gentile, onde gli pareva che nel Mondolfo ci fosse una contraddizione tra il nome « socialismo » e l'idea che esso rappresentava. Antiveduto « il melanconico isolamento spirituale » cui personalità come quella del suo interlocutore erano predestinate, concludeva: « Per essere veramente liberi, costoro debbono rompere i muri mentali, apprendere a guardare il mondo presente, ai suoi stessi errori, alle sue deficienze, all'infelicità comune con sentimento di schietta collaborazione a quel rinnovamento, che, com'egli insegna, non è solo negazione ma è anche affermazione, non appartiene solo ad un futuro trascendente ma è realtà ed idealità, è forma e legge di ogn'ora della vita » (p. 84).

[2] *Il materialismo storico*, in questa raccolta.

[3] *Né materialismo né idealismo ma realismo critico-pratico*, in questa raccolta.

destarsi della coscienza di classe del proletariato dal disumanamento di una società dominata dalla merce [1].

Si spiega perché proprio in quegli anni appaia il breve saggio su Antonio Labriola (1924), in cui Mondolfo, ricollegandosi al filosofo napoletano, e presentandosi come suo continuatore, in un certo senso come il suo unico erede, in quanto custode di una tradizione di pensiero che rifugge dal materialismo volgare, senza lasciarsi allettare dall'idealismo altrettanto volgare, diventato una specie di filosofia del senso comune tra gli intellettuali italiani, sembra invitare lo storico futuro a vedere nella sua battaglia contro il salto in avanti del leninismo e contro il passo indietro degli pseudomarxisti e dei non-marxisti, un momento decisivo della rivelazione e della restaurazione del marxismo in Italia.

18. Per confutare la tesi che l'antitesi tra marxismo e leninismo fosse un'invenzione dei partiti dell'ordine, Mondolfo aveva citato nel suo articolo su marxismo e leninismo l'« Avanti! » che aveva « presentata ed esaltata l'azione dei leninisti siccome la *rivoluzione contro il Capitale*... » L'autore dell'allora discusso, e poi famoso, articolo *La Rivoluzione contro il Capitale*, apparso sull'« Avanti! » del 24 dicembre 1917, era Antonio Gramsci. Cosí avvenne, casualmente, il primo incontro tra i due teorici del marxismo.

L'intenzione con cui Gramsci aveva contrapposto l'azione di Lenin alla teoria del *Capitale* di Marx era perfettamente opposta a quella di Mondolfo; il primo vedeva nella contrapposizione un motivo per esaltare l'ardita azione creatrice di Lenin, il secondo per condannarla. Ma per riuscire nel suo assunto Gramsci aveva esposto una interpretazione schiettamente idealistica del marxismo che andava anche al di là della rivalutazione mondolfiana del momento volontaristico e umanistico nella concezione marxistica della storia. Parlava di un marxismo che non muore mai come della « continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche », come di un pensiero che pone sempre « come massimo fattore di storia non i fatti economici, bruti, ma l'uomo », e indicava nella volontà umana « la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva » [2]. Usava insomma un linguaggio che forniva argomenti, almeno in una prospettiva teoretica, alla tesi di Mondolfo,

[1] *Contributo a un chiarimento di idee*, in questa raccolta.

[2] A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, in *Scritti giovanili, 1914-1918*, Einaudi, Torino 1958, p. 150.

secondo cui il leninismo non era piú marxismo, ma era una filosofia dell'azione che rompeva ed eliminava una volta per sempre l'ineliminabile nocciolo naturalistico e oggettivistico del materialismo storico. Per Gramsci peraltro il problema non era teoretico ma pratico: se sinora i filosofi avevano interpretato il marxismo, ora si trattava di attuarlo. Nel secondo numero dell'« Ordine Nuovo » risponderà seccamente alle pretese del « professore » di applicare a un fenomeno grandioso come la rivoluzione di Lenin le categorie escogitate a tavolino, di accettarla o di rifiutarla in base alla sua maggiore o minore conformità all'idea platonica di marxismo. L'amore di Mondolfo per la rivoluzione è un amore grammaticale: « Egli interroga e si indispone per le risposte. Domanda: Marx? Gli si risponde: Lenin. Ciò non è scientifico, poveri noi, non può soddisfare il senso filologico dell'erudito e dell'archeologo. E con una serietà cattedratica che intenerisce, il Mondolfo boccia, boccia, boccia: zero in grammatica, zero in scienza comparata, zero nella prova pratica di magistero » [1].

Questo dissenso tra Mondolfo e Gramsci è molto istruttivo. Anzitutto ci mostra quanto siano complessi, e tutt'altro che lineari, i rapporti tra teoria e pratica, tra atteggiamento in largo senso filosofico e atteggiamento politico. Si può parlare di rapporto diretto o lineare tra teoria e pratica, sia quando la pratica è concepita come attuazione della teoria (e si ha la figura del consequenziario) sia quando la teoria si presenta come razionalizzazione della pratica (e si ha la figura del prammatico). Ma spesso il rapporto non è cosí lineare né in una direzione né nell'altra: per un verso, le ragioni per cui si assumono certi atteggiamenti pratici e si agisce in un modo piuttosto che in un altro non sono tutte quante contenute nella teoria oppure non tutti gli elementi che compongono una teoria si prestano all'attuazione immediata; per un altro verso, non tutti i motivi che spingono ad un'azione sono confessabili e quindi elevabili al rango di elementi costitutivi di una teoria. Vi sono infinite situazioni in cui alla stessa teoria corrispondono diversi atteggiamenti pratici, oppure alla stessa pratica seguono, per giustificarla, diverse teorie. Sta di fatto che Gramsci usava un linguaggio assai piú simile a quello di Mondolfo che non a quello di Labriola per sostenere una posizione politica molto piú vicina a quella di Labriola che non a quella di Mondolfo. In secondo luogo, questo contrasto serve a mostrare una certa disponibilità dell'interpretazione dialettica del ma-

[1] *Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo*, in *L'ordine nuovo, 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, p. 373.

terialismo storico (dialettica di uomo e ambiente, di condizioni materiali e volontà, di struttura e sovrastruttura), di cui ci si può avvalere per portare argomenti a favore di due atteggiamenti politici opposti secondo che ci si appoggi sull'uno o sull'altro dei due momenti del rapporto. Per esaltare la rivoluzione di Lenin, Gramsci metteva l'accento sul momento volontaristico, nello stesso momento in cui Mondolfo, per respingerla, metteva l'accento sull'importanza delle condizioni materiali. Eppure le due interpretazioni avevano dal punto di vista teoretico la stessa matrice che era l'interpretazione del marxismo come concezione dialettica della storia, la quale faceva il debito posto nel momento della valutazione e dell'azione tanto alle condizioni oggettive quanto alla coscienza soggettiva.

Questa comune matrice apparirà meglio nei *Quaderni del carcere*, quando anche per Gramsci verrà il momento della riflessione critica dopo la sconfitta del movimento operaio nella maggior parte dei paesi d'Europa. In questa riflessione ritornano in onore le condizioni materiali: uno dei passi marxiani piú insistentemente citati da Gramsci, tanto da diventare una specie di motivo conduttore dell'analisi storica e della riflessione sull'azione futura, è quello, già citato, delle due condizioni necessarie per la trasformazione rivoluzionaria di una società. Ed era proprio lo stesso passo addotto da Mondolfo come argomento principale contro l'interpretazione marxistica dell'azione di Lenin nell'articolo che aveva suscitato lo scherno del suo interlocutore. La battaglia che Gramsci conduce nei *Quaderni* per una ripresa della filosofia marxiana è, come quella di Antonio Labriola, come quella di Mondolfo, una battaglia su due fronti, sui soliti due fronti, sul fronte del materialismo impersonato questa volta da Bukharin e sul fronte dell'idealismo impersonato da Croce. Lo riconoscerà lo stesso Mondolfo quando molti anni piú tardi farà i conti con Gramsci (*Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, 1955)[1]: e del resto già Gramsci nei *Quaderni*, placate le passioni di parte, aveva riconosciuto che il volume di Mondolfo su Engels, se pur limitatamente al problema del rapporto tra il pensiero di Marx e quello di Engels, pareva « molto utile, almeno per la direttiva che traccia »[2]. Pur essendo da escludere un influsso diretto, come da

[1] Sui rapporti tra Mondolfo e Gramsci cfr. l'appendice nell'opera di E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, pp. 330-32. Accenna alla polemica Gramsci-Mondolfo M. Spinella, *Gramsci, la rivoluzione d'ottobre, la scienza politica*, in « Società », XIII, 1957, p. 824, soprattutto note 7 e 8.

[2] *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 129.

taluno è stato supposto [1], di Mondolfo su Gramsci [2] (questi parla dell'opera di Mondolfo vagamente e in forma dubitativa) [3], il tema di fondo dei *Quaderni*, per quel che riguarda l'interpretazione del materialismo storico, è la funzione preminente del momento sovrastrutturale, dell'elemento soggettivo, della coscienza, insomma dell'attività umana, non dei fattori materiali, nel processo storico. Nelle varie coppie di opposti – momento economico e momento etico-politico, momento oggettivo - momento soggettivo, necessità-libertà – il momento primario è sempre il secondo. Le condizioni materiali sono un limite per l'azione, ma non un limite assoluto: se fossero un limite assoluto si ricadrebbe in una concezione fatalistica della storia. Sono un limite che viene continuamente superato dalla coscienza che le riconosce e riconoscendole ne fa un trampolino per l'azione: in quanto riconosciute e superate, le condizioni materiali non sono un limite ma uno strumento di libertà, intesa hegelianamente come il riconoscimento della necessità.

Non si può negare che questo era stato il tema di fondo anche degli studi mondolfiani sulla filosofia della prassi, che avevano messo capo, come abbiamo visto, ad una critica radicale e continuata del concetto di sovrastruttura come mero rispecchiamento o riflesso della struttura, e avevano trovato una delle loro formulazioni conclusive nell'inversione del rapporto causale in rapporto finalistico attraverso la conoscenza e il riconoscimento dei dati oggettivi. Una citazione fra mille: «Non il determinismo causale, ma la reazione agli effetti che tendono a produr-

[1] Cfr. F. Lombardi, *Il senso della storia ed altri saggi*, Sansoni, Firenze 1965, là dove scrive: «Lukács è seguito a ruota in Italia da Gramsci: non senza influenza di Rodolfo Mondolfo, che per suo conto aveva edulcorato il "materialismo storico" secondo l'interpretazione, più o meno mediata dall'idealismo di Gentile, delle proposizioni di Marx sul cosiddetto "rovesciamento della prassi"» (p. 148). Accenna ad una possibile influenza di Mondolfo su Gramsci M. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 315.

[2] A una mia domanda su questo argomento, su cui erano possibili ed erano state suggerite diverse congetture, Mondolfo rispose in una lettera del 6 maggio 1967 nel modo seguente: «... Credo che egli [Antonio Gramsci] non sia stato iscritto ad alcuno dei corsi che tenni a Torino dal 1910-11 al 1912-13, che del resto non ebbero a che fare col marxismo. Di questo solo feci menzione nella prolusione (dicembre 1910: *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*) accennando alle differenze tra la filosofia della prassi e il pragmatismo. Non ricordo di aver conosciuto personalmente Gramsci, benché avessi frequenti e cordiali relazioni con Angelo Tasca, che mi era stato presentato dall'amico Umberto Cosmo, suo professore di liceo. Tasca fu appunto mio discepolo, e può darsi che, attraverso lui, l'attenzione di Gramsci fosse richiamata sui miei scritti d'allora, di cui rimasero semi-ignorati quelli su *Feuerbach e Marx* ("Cultura Filosofica", 1909) e su *Lassalle* (per nozze di mio fratello, 1909), ma ebbero abbastanza eco il libro su Engels (1912) e gli articoli su *Socialismo e filosofia* nella "Unità" di Salvemini (gennaio 1913)». Un accenno ai rapporti tra Tasca e Mondolfo in E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, p. 327.

[3] «Pare che il Mondolfo non abbia mai abbandonato completamente il fondamentale punto di vista del positivismo da alunno di Roberto Ardigò». E quindi aggiunge: «Il libro del discepolo del Mondolfo, il Diambrini Palazzi (presentato da una prefazione del Mondolfo) sulla *Filosofia di Antonio Labriola* è un documento della povertà di concetti e di direttive dell'insegnamento universitario del Mondolfo stesso» (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, p. 82, nota 1).

si, ma la finalità soggettiva, che vuol essere negazione del dato oggettivo, spiegano l'avverarsi del processo storico »[1]. La rivalutazione del momento sovrastrutturale, o della coscienza, sortiva, nella dottrina dei due pensatori, lo stesso effetto, che era quello di permettere la trasformazione della conoscenza oggettiva della realtà in regole tecniche dell'azione, che avrebbero alla loro volta trasformato la realtà, convertendo cosí il materialismo storico (o teoria del condizionamento materiale dell'azione umana) in filosofia della prassi (o teoria dell'azione umana, insieme condizionata e condizionante).

19. Quando dopo il '45, e soprattutto dopo la pubblicazione dei *Quaderni* di Gramsci, fu ripreso in Italia il discorso sul marxismo, Gramsci fu ricongiunto, com'era naturale, a Labriola, e cominciò a poco a poco a prender corpo l'idea che il marxismo avesse avuto in Italia uno sviluppo originale e si potesse a buon diritto parlare di un marxismo italiano[2]. Effettivamente in Italia, negli anni che vanno da Labriola a Gramsci, non attecchirono gli innesti del pensiero marxista con altre filosofie: non vi fu un vero e proprio marxismo neokantiano e tanto meno un marxismo bergsoniano. Lo studio della filosofia di Marx avvenne sempre all'insegna del « ritorno a Marx ». Anche dopo Gramsci – ma il problema è troppo complesso perché possa essere affrontato anche soltanto di scorcio –, mentre in altri paesi si coniugava il marxismo ora con l'esistenzialismo, ora col neopositivismo, ora col pragmatismo, in Italia Della Volpe cercava in Marx, liberato da ogni contagio con la filosofia classica e postclassica tedesca, il continuatore non di Hegel ma di Galileo. Carattere costante di questo « ritorno a Marx » è sempre stato, come si è ormai piú volte osservato, la critica di quella interpretazione materialistica e deterministica della storia che era stata secondata dal connubio del marxismo col materialismo naturalistico e con il positivismo evoluzionistico. Labriola come Gramsci. Gramsci come Mondolfo. E si potrebbe aggiungere, uscendo fuori dal marxismo condiviso, Mondolfo come Gentile (e perché no?, come Croce)[3]. (Solo con Della

[1] *MSFE*, p. 258.

[2] Parlano di un italo-marxismo tanto il Santarelli (*op. cit.*, pp. 12 sgg.) quanto il Vernetti che intitola il primo capitolo del suo libro, cit., *L'italo-marxismo e Rodolfo Mondolfo*, pp. 3 sgg. Ma si veda quel che lo stesso Mondolfo scrisse su questo argomento: *Il materialismo storico nelle interpretazioni italiane*, in «Critica Sociale», XL, 1948, 544-58b. Per il Mondolfo le tre caratteristiche principali dell'interpretazione italiana del materialismo storico sono: *a*) la separazione del materialismo storico dal materialismo metafisico; *b*) l'opposizione al determinismo economico; *c*) la libertà come esigenza etica fondamentale.

[3] Può essere interessante notare, a riprova del consenso intorno all'interpretazione antideterministica del marxismo dopo Labriola, che un autore non marxista e sotto molti aspetti antimarxista, come Pareto, consideri in quegli stessi anni l'interpretazione deterministica ed economicistica

Volpe comincia, se pur tra molti contrasti, una nuova storia). È soltanto un carattere negativo, ma importante per la sua ricorrenza: il marxismo italiano è stato impegnato in una lotta serrata e ininterrotta contro lo spettro del materialismo.

Con la polemica contro l'interpretazione materialistica e deterministica si accompagna, se non proprio un'interpretazione idealistica, il riallacciamento di Marx a Hegel. Anche Croce, che pur non dà alcuna importanza a Marx come filosofo, afferma che negare l'ispirazione hegeliana di Marx sarebbe « negare l'evidenza »[1]. Vi sono due modi di riallacciare Marx a Hegel: fare di Hegel un precursore di Marx (è il modo tenuto da Lukács) oppure fare di Marx un continuatore di Hegel. Il modo tenuto dal marxismo italiano è il secondo, anche se imboccando questa strada si possa giungere alla conclusione che Marx non rappresenta rispetto a Hegel un passo avanti ma uno indietro (Gentile). Occorre ancora precisare che se è vero che Marx rovescia Hegel, il rovesciamento che emerge in questa linea continua di sviluppo del marxismo italiano, non si risolve nella contrapposizione di un idealismo metafisico ad un materialismo altrettanto metafisico, ma nella contrapposizione di uno storicismo teologico ed uno storicismo umanistico. Il marxismo viene cosí inteso come storicismo integrale, cioè come riflessione critica sulla storia finalmente liberata dalla guida imperiosa e inaccessibile di un Dio ascoso. Il testo fondamentale di questa interpretazione non è tanto il *Capitale* quanto le *Tesi su Feuerbach*, ed oggi se mai i *Manoscritti del '44*, in cui lo stesso Mondolfo in un saggio dell'ultimo periodo (intitolato non a caso *Il concetto dell'uomo in Marx*) ritrova una conferma della propria interpretazione del marxismo come umanesimo realistico.

Nella tradizione del marxismo italiano le due interpretazioni del marxismo come storicismo e come umanesimo (per entrambe il nemico comune è il naturalismo) si congiungono e si integrano reciprocamente. Per questo si può parlare con una formula sintetica di storicismo umanistico. Il marxismo diventa secondo questa prospettiva l'ultima piú conseguente forma di storicismo umanistico, in quanto rovescia Hegel sostituendo allo Spirito l'uomo concreto, e corregge Feuerbach allargando l'indagine dai rapporti dell'uomo con la natura ai rapporti del-

del marxismo come l'interpretazione popolare, alla quale contrappone un'interpretazione scientifica, di cui sarebbero stati banditori Labriola e Croce e per cui il marxismo sarebbe da intendere «come la concezione oggettiva e scientifica della storia» (*Les systèmes socialistes*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1902-903, II, p. 390).

[1] *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 83, nota 1.

l'uomo con se stesso; o, con altre parole, rende umanistico, servendosi di Feuerbach, lo storicismo di Hegel, e rende storicistico, servendosi di Hegel, l'umanismo di Feuerbach. Che questo sia un tratto caratteristico del marxismo italiano è tanto noto e riconosciuto che al marxismo italiano si rivolge *in primis* chi nega al marxismo il carattere di storicismo e di umanismo. È del resto proprio questa interpretazione del marxismo, andando oltre Hegel, riesce a incorporare nella propria tradizione due momenti fondamentali del pensiero italiano, Machiavelli e Vico. In Croce e Gramsci piú Machiavelli che Vico. In Labriola, Gentile e Mondolfo, piú Vico che Machiavelli. Ma tanto l'indagatore della « verità effettuale » quanto il filosofo del *verum-factum* sono ormai diventati i due numi tutelari del marxismo italiano: piú l'uno o piú l'altro secondoché si metta l'accento ora sull'aspetto realistico ora su quello storicistico. Attraverso Machiavelli e Vico, da un lato, Marx si salda con la storia del pensiero italiano; dall'altro, il pensiero italiano si appropria del marxismo, considerandolo come la forma tutta dispiegata di uno storicismo potenziale o implicito nell'indirizzo immanentistico della filosofia nazionale, cioè come storicismo assoluto.

È stato giustamente rilevato che il socialismo teorico in Italia si è « impegnato piú sul piano della critica filosofica e storica che nella ricerca e nell'analisi economica », onde la mancanza « quasi incredibile per una tradizione marxista autentica, di un pensiero economico autonomo »[1]. Si possono fare congetture sui motivi di questa mancanza. Ma il problema storico piú interessante (a questo punto) è un altro: quale sia stata l'influenza del marxismo teorico, cioè della discussione filosofica intorno al marxismo, sull'effettivo sviluppo del movimento operaio in Italia. Il problema va al di là di questa nota introduttiva. Ma in un momento in cui il dibattito intorno al marxismo, anzi ai diversi marxismi, è di nuovo aperto e vivo, il problema non dovrebbe essere ulteriormente differito: si tratta di sapere quale sia stato il rapporto tra teoria e pratica in un grande movimento storico che s'ispira al concetto dell'unità di teoria e prassi.

Lo scopo di queste pagine era piú limitato: era se mai quello di contribuire a porre le premesse di questo problema, completando, attraverso l'analisi del pensiero di Rodolfo Mondolfo, il quadro del marxismo italiano nella prima metà di questo secolo.

NORBERTO BOBBIO

Giugno 1968.

[1] E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, pp. 13 e 15.

Umanismo di Marx

Studi filosofici 1908-1966

Parte prima

La fine del marxismo?

Pubblicato in « Critica Sociale », XVIII, n. 20, 16 ottobre 1908, cc. 311b-312a. – Questo primo articolo mondolfiano di argomento marxista prende lo spunto dalle discussioni suscitate dall'esito del Congresso del partito socialista italiano, svoltosi a Firenze nel settembre del 1908. Nel quale la corrente riformistica aveva celebrato il proprio trionfo, e il sindacalismo rivoluzionario, accusato di essere in contrasto coi principî e coi metodi del partito, aveva subito una dura condanna. Nella « Critica Sociale » del 1° ottobre, cioè nel numero precedente a quello in cui apparve l'articolo di Mondolfo, la direzione della rivista aveva pubblicato un editoriale, intitolato *La vittoria delle cose*, in cui dopo essersi rallegrata del successo della corrente riformistica al Congresso precisava che erano le stesse cose che avevano vinto per essa, concludendo: « Se il movimento operaio, nelle sue correnti piú evolute, abbandona l'aberrazione insurrezionale e il mezzo termine integralista, il riformismo vince e muore nel medesimo tempo. Sono i fatti, che hanno vinto con lui e per lui » (c. 290a). Ma allora, avrebbero detto gli avversari di sinistra e di destra, si doveva trarre la conseguenza che Marx era stato ormai sconfessato? L'interpretazione che Mondolfo cerca di dare del marxismo a cominciare da qualche accenno già contenuto in questo articolo è sostanzialmente – e ininterrottamente fino al 1926 – una risposta a quella domanda.

La polemica, svoltasi fra « Corriere della Sera » e « Tempo » intorno al Congresso di Firenze, merita di esser rilevata, come indice (se non altro) del bisogno che c'è di chiarire le idee. Secondo il « Corriere », il Congresso ha cantato il miserere a Marx e alla sua dottrina; e a Claudio Treves, che non poteva menar buona simile conclusione, esso ribatte: « è naturale che i socialisti non vogliano suicidarsi per darci ragione; l'essenziale è che ripudiino la *teoria base del socialismo*, quella che presupponeva essere i proletari nel regime capitalistico eternamente condannati a salari appena sufficienti alla sussistenza ».

Non pochi lettori avranno sgranati gli occhi, riconoscendo nella teoria, gabellata per fondamento del socialismo, la « legge di bronzo » (*das eherne Lohngesetz*) di Lassalle. E qualcuno avrà forse anche ripensato

le parole dell'Engels contro Lujo Brentano: « Ci viene messa di fronte improvvisamente la legge bronzea dei salari di Lassalle, con la quale Marx ha evidentemente tanto a che fare, quanto il signor Brentano con l'invenzione della polvere pirica, benché il signor Brentano dovesse sapere che Marx nel primo volume del *Capitale* si difende formalmente da ogni e qualsiasi responsabilità per qualunque conclusione finale di Lassalle, e che la legge dei salari viene rappresentata nello stesso libro di Marx come una funzione con diverse varianti e come molto elastica, quindi tutt'altro che bronzea » (*Brentano contro Marx*, p. 19 nell'ed. Ciccotti).

E Marx in fatti, esprimendosi anche troppo vivacemente contro Lassalle, aveva detto che quella legge, presa *col bollo di Lassalle*, non era altro che la teoria malthusiana, la quale, se vera, dominerebbe ogni sistema sociale per modo, che lo stesso socialismo, anzi che togliere la miseria, non farebbe che generalizzarla a tutta la società. Ma egli, al posto della legge di bronzo, poneva una legge molto elastica. « In alto essa trova il suo limite nel bisogno di utilizzazione del capitale, in basso in quel tanto di miseria che l'operaio può sopportare senza morir di fame. Entro questi limiti, l'altezza del salario viene determinata *dalla resistenza opposta dall'operaio alla tendenza che ha il capitale a spremere dalla sua forza lavoratrice quanto piú può di lavoro non pagato* ». Cioè a dire: in regime capitalistico l'altezza dei salari è, entro certi limiti, in ragione della forza delle organizzazioni dei lavoratori; ma, fin che duri il regime capitalistico, queste non possono dimenticare il limite insuperabile della elevazione, che è « nel bisogno di utilizzazione del capitale ». Qualcosa di analogo aveva già detto fin dal 1845 l'Engels nel suo libro *La condizione della classe lavoratrice in Inghilterra*, dando la confutazione anticipata della legge lassalliana nella quale, secondo il « Corriere », si dovrebbe sintetizzare il marxismo oggi sepolto a Firenze.

Ma un altro rilievo a noi interessa. Dato il limite insuperabile che per ogni determinata condizione della produzione industriale Marx pone alla elevazione dei salari in regime capitalistico, una conseguenza pratica inevitabile ne deriva all'azione delle organizzazioni: che debbano cioè sempre studiare le condizioni dell'industria, per vedere in ogni momento fin dove sia possibile ottenere miglioramenti al salariato e dove sia vano o dannoso sciupare energie preziose in lotte a priori condannate alla sconfitta. Ora, secondo il « Corriere », questo, che è pure, senza dubbio, merito del Marx e dell'Engels aver posto in luce, sarebbe la negazione recentissima del marxismo: « è inutile che scioperiate, dice il socialismo *modern style*, là dove non c'è margine ».

Stile moderno? Sí, ma in quanto è moderno il comunismo critico in confronto alle utopie. Perché il comunismo del Marx e dell'Engels si dice critico precisamente in quanto vuol fondarsi sopra lo studio critico delle reali condizioni della società; e insegna che non basta proporsi un fine, né divulgarne l'aspirazione fra le masse, quando esso sopravvanzi la capacità presente delle condizioni storiche. Ogni movimento di classe, che non si fondi sulla realtà effettiva del momento storico, o non sappia distinguere i vari gradi e momenti per i quali ogni processo deve passare, è condannato anticipatamente alla rovina. Ne aveva già dato una magnifica dimostrazione storica l'Engels nel suo scritto *La guerra dei contadini* fin dal 1850; né questa idea fondamentale venne mai modificata né da lui né dal Marx. Ripeterla oggi può dunque significare la sepoltura del marxismo?

Nota. Il « Corriere » dell'8 ottobre, parla di idee singolari intorno al marxismo e di disinvoltura del Turati per aver chiamato « bagaglio accessorio del pensiero marxista » quella previsione pessimistica e catastrofica che, afferma il « Corriere », « ne costituisce invece la sostanza fondamentale ».

Ora, poiché lo scrittore di quell'articolo promette anche di tornare sull'argomento, gli consiglierei la lettura dell'estratto dell'*Anti Dühring* dell'Engels, che, come opuscolo di propaganda, va sotto il nome di *Socialismo utopistico e socialismo scientifico* (Biblioteca della « Critica », cent. 25) [1]. Vi troverà spiegato come i due cardini fondamentali del comunismo critico posti dal Marx e costituenti la sostanza fondamentale del suo pensiero siano la teoria del *plusvalore* (che il capitalista ritrae dalla forza-lavoro un valore piú grande di quello che paghi) e quella del *materialismo storico* (che gli uomini fanno la storia in un ambiente che produce loro stessi, sulla base di condizioni reali, fra cui le piú importanti e decisive sono le condizioni economiche).

Il comunismo critico, il *marxismo*, sostanzialmente è tutto qui. E non si può dire davvero che il Congresso di Firenze abbia ripudiato questi due principî, che mai forse come oggi hanno avuto piú energica affermazione e nelle parole e, ciò che piú monta, nei fatti.

[1] Disgraziatamente l'edizione è, da qualche tempo, esaurita: ma fu diffusa a diecine di migliaia di esemplari anche in Italia e, se proprio – per dannata ipotesi – il « Corriere della Sera », volesse erudirsi quanto basta per ragionare sul serio di questi argomenti, potremmo anche impegnarci a scovargliene ancora qualche esemplare (*Nota della « Critica »*).

Feuerbach e Marx

Pubblicato per la prima volta in « La Cultura Filosofica », III, 1909, pp. 134-170, 207-25, col titolo *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*; accolto nella prima edizione di *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo* (Cappelli, Bologna 1919, pp. 64-114), col titolo, *Feuerbach e Marx*. Quindi integrato di due capitoli, il sesto e il settimo, nella terza edizione (Cappelli, Bologna 1923, vol. II, pp. 156-232), che il Mondolfo aggiunse, com'egli stesso ebbe a dire in una nota apposta a quest'ultima edizione, « per delineare le caratteristiche essenziali del pensiero e dell'opera del Marx, e mostrare meglio le affinità e le differenze tra la sua posizione e quella del Feuerbach ».

Le note critiche del Marx su Feuerbach.

Nella prefazione allo scritto su *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1866) Friedrich Engels, rammentando la critica della filosofia posthegeliana, che col Marx egli aveva intrapreso nel 1845 a Bruxelles e che entrambi avevano poi, dopo scritti due grossi volumi, « abbandonata alla critica roditrice dei topi » [1], soggiungeva che a lui parve, dopo la morte del Marx, « debito d'onore immancabile un pieno riconoscimento dell'azione che, a preferenza di tutti gli altri filosofi posthegeliani, ebbe su *loro* Feuerbach durante il periodo del *loro* sviluppo ». E nello scritto stesso, parlando della apparizione del *Wesen des Christenthums*, cosí egli si esprimeva: « Si deve aver assistito alla azione liberatrice di questo libro per farsene un concetto. L'entusiasmo era generale: noi fummo tutti in un momento feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutò la nuova concezione e come – malgrado ogni prudenza critica – sentí la sua azione, si può leggere nella *Sacra famiglia* ».

Ma all'ammiratore entusiasta succedeva piú tardi il critico.

Quella esigenza critica, che il Marx non aveva soddisfatta nella *Sacra famiglia*, in cui, secondo l'espressione del Labriola, pur districandosi dall'umanitarismo del Feuerbach, era ancora intinto di quel *sociali-*

[1] La frase è del Marx, prefazione alla *Critica dell'economia politica*, 1859.

smo vero, poi volto in satira nel *Manifesto dei comunisti*[1], veniva però appagata da lui nello stesso 1845, con le note che molti anni dopo l'Engels stesso pubblicava, in appendice al proprio *Ludwig Feuerbach*. Nelle quali per altro, se può parlarsi di esigenza critica, non sarebbe del pari giusto usare la parola *prudenza*; perché il pensiero del Feuerbach non vi è presentato nel suo reale e genuino contenuto e significato. E chi si attenga ad esse, può ritenere che la *filosofia della praxis* (che costituisce la posizione caratteristica del Marx e la premessa di tutta la concezione che egli ha della storia e della funzione che in questa spetta al proletariato) sia l'antitesi della posizione del Feuerbach. Con ciò vien meno la possibilità di intendere il processo di formazione del pensiero di Marx, e si rischia di fraintenderlo nei suoi motivi inspiratori e forse anche nel suo significato essenziale. Marx deve al *reale Humanismus* del Feuerbach l'orientamento della sua visione del mondo umano e l'indirizzo delle sue stesse indagini economiche[2]: per capire bene Marx occorre dunque innanzi aver rettamente compreso Feuerbach. Ora se i frammenti del Marx non possono ritenersi adatti ad una valutazione serena ed imparziale del pensiero del Feuerbach, possono assai bene giovare a dirigere il nostro esame sui punti fondamentali di esso, quali risultano da quell'opera, cui le note del Marx si riferiscono, e che rappresenta, nello sviluppo delle varie fasi per le quali il Feuerbach passò, quella che i Greci chiamavano l'*akmé*, cioè il momento piú importante, sia per la profondità della meditazione filosofica, sia anche per la compiuta rivelazione che ci dà delle incertezze che travagliarono la mente di lui, in quel suo naturalismo talora oscillante tra materialismo e idealismo in affermazioni contraddittorie.

Quest'opera, com'è noto, è il *Wesen des Christenthums*[3].

Prima pertanto di passare all'analisi di essa, riproduco qui le note critiche del Marx[4].

[1] *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (Lettere al Sorel), Roma 1898, p. 15.

[2] Sono in ciò pienamente d'accordo con Arturo Labriola, *Marx nell'economia e come teorico del socialismo* (Lugano 1908). Cfr. su questo punto a pp. 137-42 e *passim* del mio libro: *Il materialismo storico in F. Engels*, Formiggini, 1912 e Giard et Brière, Paris 1917.

[3] Assai bene dice lo Höffding: «Per grandiosità di concezione, per profondità ed energia, nessuna delle altre opere di Feuerbach può venir paragonata a quella che s'intitola *Essenza del cristianesimo*» (*Storia della filosofia moderna*, vol. II, p. 62 dell'ed. it., Bocca, 1906).

[4] Si veggano riprodotte anche in G. Gentile, *La filosofia di Marx*. Spoerri, Pisa; Ciccotti, collezione *Marx Engels Lassalle*, serie II, fasc. 18; Lafargue, *Religion Philosophie Socialisme*, trad. di scritti di Friedrich Engels, Jacques, Paris 1901; Arturo Labriola, *Marx nell'economia* ecc.

Il testo delle glosse.

I. Il difetto capitale di tutto il materialismo passato – compreso quello del Feuerbach – è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come *attività sensitiva umana*, come praxis, non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale. Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagl'intelligibili; ma ei non concepisce l'attività stessa umana come attività *che ponga l'oggetto*. Perciò nel *Wesen des Christenthums* il solo contenuto teoretico egli considera come schiettamente umano; laddove la praxis vien concepita e fissata soltanto nelle sordide forme giudaiche. Perciò egli non intende il significato che i *rivoluzionari* dànno all'attività pratico-critica.

II. La questione se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teoretica, ma pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà di un pensiero, che si isoli dalla praxis, è una questione puramente scolastica.

III. La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini, e che l'educatore stesso deve esser educato. Essa finisce, quindi, per necessità, col dividere la società in due parti, l'una delle quali è concepita come soprastante all'altra (per es. in Robert Owen). Il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come praxis che si rovescia.

IV. Il Feuerbach procede dal fatto dell'autoalienazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso rappresentativo e un mondo reale. E la sua opera consiste in ciò: risolvere il mondo religioso nel suo sostrato terreno. A lui sfugge però, che, compiuta questa opera, resta ancora da fare la cosa principale. Il fatto appunto che tale sostrato terreno si separa da se stesso, e si fissa come un regno indipendente nelle nuvole, è da spiegarsi poi solo per mezzo della autolacerazione interiore di tal sostrato e della contradizione in cui entra con se stesso. Esso adunque deve essere prima inteso nella sua contradizione, e poi praticamente rovesciato per la rimozione della contradizione stessa. Cosí, per es., dopo avere svelato il mistero della sacra famiglia con

la famiglia terrena, questa deve essere teoricamente criticata, e praticamente rovesciata.

V. Il Feuerbach, non soddisfatto del *pensiero astratto*, si appella alla *intuizione sensibile*; ma egli non concepisce la sensibilità come attività umano-sensitiva pratica.

VI. Il Feuerbach risolve l'essenza della religione nell'essenza propria dell'uomo. Ma non v'ha essenza umana, quasi un astratto inerente all'individuo particolare. Nella sua realtà essa non è che l'insieme delle relazioni sociali.

Il Feuerbach, non arrivando alla critica di questa essenza reale, è quindi costretto: 1) ad astrarre dal processo storico e fissare per sé il sentimento religioso, e darci un individuo umano astratto-isolato; 2) però in lui l'essenza umana può essere intesa soltanto come *specie*, come universalità non dispiegata, muta, che leghi solo *naturalmente* i molti individui.

VII. Il Feuerbach quindi non vede che il *sentimento religioso* stesso è un *prodotto sociale*, e che l'individuo astratto, ch'egli analizza, appartiene in realtà a una determinata forma sociale.

VIII. La vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri, che sospingono le teorie al misticismo, trovano la loro spiegazione razionale nella praxis umana e nell'intelligenza di questa praxis.

IX. Il grado piú alto, al quale abbia condotto il materialismo *intuizionista*, cioè il materialismo che non concepisce la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione di singoli individui nella *società borghese*.

X. Il punto di vista dell'antico materialismo è la società *borghese*; il punto di vista del nuovo la società *umana* o l'umanità consociata.

XI. I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cangiarlo*.

I punti fondamentali dunque, sui quali verte la critica del Marx, sono questi quattro: la teoria della conoscenza, nel suo rapporto col problema dell'essere (framm. I, II, III, XI); il concetto della praxis (I, II, V, XI); la concezione dell'uomo come essere sociale e non individuale (VI, VII, IX, X); la concezione della società come processo storico della praxis (III, IV, VIII, XI). Sono punti strettamente collegati fra di loro, di modo che impossibile riuscirebbe l'esame di ciascuno completamente separato dall'altro; ma la distinzione può giovare ad un maggiore ordine dell'analisi.

La filosofia del Feuerbach, quale risulterebbe dai cenni critici del

Marx, potrebbe riassumersi in questi sommi capi: secondo la tradizione sensistica del materialismo, anche per il Feuerbach il pensiero ha la sua origine nella sensazione, intesa come pura passività del soggetto: la coscienza, come *tabula rasa*, sulla quale soltanto l'esperienza esterna può scrivere, subisce passivamente l'azione degli oggetti, e l'uomo risulta prodotto dell'ambiente. Ma la sensazione, dalla cui tonalità piacevole o dolorosa vien suscitata la praxis sordidamente egoistica, non spiega il disinteresse dell'attività ideale teoretica, che resta quindi in questo materialismo un elemento idealistico senza connessione o conciliazione col resto. In generale la sensibilità, intesa come pura passività del soggetto di fronte all'oggetto, non può in nessun modo spiegarne una attività autonoma: la coscienza puramente ricettiva non è principio di praxis rinnovatrice. Il sensismo d'altro canto, nel rapporto in cui pone il soggetto coll'ambiente, riesce soltanto a considerare gli individui astratti dalla realtà della vita sociale e costituenti da una parte, nei loro caratteri naturali, la *specie*, come concetto astratto e immobile, dall'altra, nella loro coesistenza l'uno accanto (e magari contro) l'altro, la società atomisticamente concepita. Si preclude pertanto la via a riconoscere e quindi a spiegare la società intesa sia come organismo necessario dell'umanità, sia come processo storico che ha in se stesso il principio del suo sviluppo.

Da questa concezione il Marx vuole nettamente differenziare la sua con questi caratteri fondamentali: soggetto e oggetto non esistono che come termini di un rapporto necessariamente reciproci, la cui realtà è nella praxis: la loro opposizione non è che la condizione dialettica del loro processo di sviluppo, della loro vita. Quindi il soggetto non è una *tabula rasa* passivamente ricettiva: è (come l'idealismo sostenne) un'attività, che per altro si afferma (e ciò contro l'idealismo) nella sensibilità o attività umana soggettiva, la quale pone, modella o trasforma l'oggetto, e con ciò vien formando se stessa [1].

[1] Antonio Labriola, scrivendo, a delucidazione della filosofia della praxis, che la frase di Marx: avere egli *arrovesciata* la dialettica hegeliana significa «che alla semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto» (*Discorrendo ecc.*, pp. 56-57), non rispecchiava evidentemente il pensiero del Marx. L'esclusione dell'interpretazione data dal Labriola al *rovesciamento* marxistico dell'idealismo hegeliano non significa però che il Marx concepisca l'attività soggettiva, che pone l'oggetto, in modo analogo allo Hegel. «Il pensiero *produce e dà a se stesso il suo oggetto*», scriveva lo Hegel: «la vera natura dell'*oggetto*... è *prodotto* del mio spirito» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §§ 17, 22 e 23). Ma questa attività dello spirito, osserva il Marx, è qui concepita *in astratto*, perché l'idealismo non conosce un'attività *reale sensitiva*, come tale. Quella vera natura, infatti, è per lo Hegel prodotto «del mio spirito come oggetto pensante, di me nella mia semplice universalità, come io *che è senz'altro per sé*». E per il Marx invece l'attività reale del soggetto è nella sensibilità: attività quindi dell'individuo e non «attività dell'universale», essere che ha la sua determinazione nella soggettività individuale e non «*essere per sé* privo di determinazioni secondo la *soggettività*».

Dall'altra parte l'uomo è un essere sociale; l'individuo concreto non esiste che nel rapporto di consociazione, che costituisce la sua stessa essenza umana. Ma se uomo e società sono termini reciproci, non meno che soggetto e oggetto, la praxis è la realtà della vita sociale, non meno che dell'esistenza del soggetto. Quindi ogni determinata forma sociale non è che un momento, nel processo dialettico della praxis, il quale, per la contradizione in cui entra con se stesso, dà luogo allo sviluppo. E gli uomini, mentre sotto un certo aspetto sono prodotti dell'ambiente sociale, ne sono, per il rovesciarsi della praxis, anche produttori, generandone le variazioni; e lo spiegarsi il mondo, significando svilupparne l'opposizione con se stesso, genera il compito di cangiarlo; e l'interpretare la società *borghese*, cioè l'intenderne la contradizione, suscita la tendenza rivoluzionaria verso la società *umana*.

L'opposizione fra il pensiero attribuito al Feuerbach e quello affermato dal Marx non potrebbe dunque esser piú completa. Se non che, studiando il *Wesen des Christenthums*, ci appare evidente che il Marx, preoccupato dall'intento di differenziare la concezione *pratico-critica* e rivoluzionaria sua propria da quella del filosofo che pure aveva esercitato cosí potente azione su di lui, è riuscito a crearsi un Feuerbach di maniera; e che in realtà le teorie del vero Feuerbach, pur essendo in certi punti lontane dall'aver raggiunto la precisione e concatenazione di quelle schizzate vigorosamente dal Marx in queste sue brevi note, le precorrono in gran parte e con stretta affinità. Ristabilirle nei loro tratti essenziali è dunque non solo opera di giustizia storica rispetto al Feuerbach, che anche fra noi venne dal Gentile [1] interpretato allo stesso modo che dal Marx, ma anche condizione del miglior intendimento della filosofia del Marx medesimo, nel suo trapasso dall'accordo alla opposizione con l'idealismo hegeliano.

(Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 23 e *Zus.*). Per questa affermazione della soggettività individuale del Marx potrebbe sembrare che le note I-II avessero a prestarsi a un'interpretazione pragmatistica; ma in un raccostamento al pragmatismo non bisogna dimenticare che per Marx l'individuo non può concepirsi in sé e per sé, ma solo come essere sociale, la cui essenza è l'insieme dei rapporti sociali.

[1] E dal Mehring (*Storia della democrazia sociale*, in collezione Ciccotti, serie IV) e dal Di Carlo (*La concezione materialistica della storia di C. Marx*, Palermo 1903) e da tutti quelli che anche semplicemente, parlando del Marx, abbiano accennato a queste sue note o alle sue relazioni col Feuerbach. (Cfr. ad es. Chiappelli, *Le premesse filosofiche del socialismo*, in *Leggendo e meditando*). Il Barth (*Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer*, Leipzig 1890) non ha sul Feuerbach che un accenno di passaggio a pp. 40-41 e non ne parla affatto nel capitolo sullo sviluppo della filosofia della religione. Da tutti gli autori su nominati si distingue Arturo Labriola, il quale, citando un passo del Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele* (*Sämtliche Werke*, II, pp. 362-63) e richiamando i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, osserva che tra il materialismo del Feuerbach e quello del Buchner c'è l'abisso, riducendosi il primo a uno *sperimentalismo antropologico*, che ripudia l'ipotesi della materia come sostrato della realtà. (Cfr. *Marx nell'economia ecc.*, pp. 33-34).

Teoria della conoscenza e problema dell'essere.

Cominciamo dall'escludere che ad attribuire al Feuerbach un materialismo che continuasse la tradizione svolta dallo Hobbes al La Mettrie o anche al Vogt, e un sensismo alla Condillac, il Marx potesse essere indotto dalle espressioni paradossali che il Feuerbach usò nella recensione alla *Teoria degli alimenti* del Moleschott, e che troppo spesso si citano da chi vuol definire in una frase la filosofia di lui [1]. La recensione è del 1850, le note del Marx sono del 1845. Poteva il Marx aver presenti alcune frasi dei *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843): certo l'opera alla quale egli si riferisce è il *Wesen des Christenthums* (1841). Ma tenendo troppo conto in questa di alcune frasi, che potrebbero in parte giustificare la sua interpretazione, il Marx dimenticava essere tendenza continua nel Feuerbach il dare una espressione paradossale e aforistica ad elementi parziali e isolati del suo pensiero, sí da apparire spesso in contradizione con se medesimo.

Nella prefazione alla seconda edizione del *Wesen des Christenthums* il Feuerbach, dicendo di rifiutare la speculazione assoluta, che si strappa gli occhi per poter meglio pensare, convinta del principio: *omnia mea mecum porto*, oppone ad essa l'esistenza delle cose fuori di noi, la necessità di non confondere la cosa con l'idea, ma di separarle per arrivare alla cosa stessa, e afferma: « io ho bisogno di sensi e d'occhi, io fondo i pensieri sui materiali della percezione sensibile; io faccio derivare il pensiero dall'oggetto, non l'oggetto dal pensiero, e non c'è oggetto che fuori del nostro cervello » [VII-IX] [2].

E nel corso dell'opera piú volte considera l'esistenza reale o sensibile come quella che è affatto indipendente dal soggetto, che corrisponde anzi alle impressioni involontarie che questo riceve, che esiste anche quando il soggetto non può pensarla né sentirla, anzi quando pure esso non esiste. E del fatto dice che arriva alla ragione come un colpo di pugno sull'occhio [241, 246, 283-84].

Tutto ciò sembra perfettamente giustificare il rimprovero del Marx, che il Gentile esprime in questi termini: « credere l'oggetto, la intui-

[1] « L'uomo è ciò che mangia ». Ma questa frase trova la sua retta interpretazione nella chiusa del *Wesen des Christenthums*, in cui si spiega che il corpo è considerato la *base* dell'uomo: « la fame e la sete non distruggono in lui soltanto la forza fisica, ma anche la morale e l'intellettuale; esse lo privano dell'umanità, della ragione, della coscienza ».

[2] I numeri in parentesi quadra indicheranno le pagine dell'edizione francese (Lacroix, Paris 1864) della quale mi valgo. I numeri romani riguardano la prefazione alla seconda edizione, gli arabi l'opera e le importantissime note.

zione sensibile, la realtà esterna un *dato*, invece che un *prodotto*; per modo che il soggetto umano, il pensiero, entrando in relazione con esso, dovesse limitarsi a una pura visione, anzi a un semplice rispecchiamento, rimanendo in uno stato di schietta passività. Il Marx, insomma, rimprovera ai materialisti, e fra questi al Feuerbach, di concepire il soggetto e l'oggetto della conoscenza in una posizione astratta, e però falsa »[1].

Ma spiegata simile interpretazione, non possiamo disconoscerne l'erroneità. Le frasi del Feuerbach sopra citate vanno intese in relazione con tutto il pensiero dell'autore: esse vogliono accentuare l'opposizione di lui contro l'idealismo; ma questa stessa opposizione non può essere compresa nel suo giusto valore, se non rifacendone tutto intiero il procedimento.

Contro l'idealismo e la filosofia dello spirito il Feuerbach vuole affermare un realismo naturalistico, che egli chiama una volta anche materialismo[2], ma che non è a confondersi col materialismo sensistico della *tabula rasa*: è l'affermazione invece dell'unità dell'uomo con la natura, che si fonda sulla necessità del rapporto fra coscienza e corpo, soggetto e oggetto, perché si abbia l'esistenza reale, concreta, la vita.

Noi possiamo, è vero, anzi abbiamo l'abitudine di distinguere l'oggetto del pensiero dal pensiero stesso: in questa distinzione l'uomo fa del mondo « un essere a parte, esteriore, indipendente »; ma lo fa per opera dell'astrazione intellettuale, che, come gli permette la formazione delle idee e la concezione dei rapporti generali, così gli consente la considerazione degli oggetti in sé, indipendentemente dai rapporti con la sua natura [62-64, 138].

Ma è questa la realtà concreta per il Feuerbach? Nel rapporto con l'oggetto esteriore l'uomo può distinguere la coscienza che ha di se stesso dalla coscienza che ha dell'oggetto [35]; ma ogni cosa è in fondo un oggetto del pensiero [108], e se non ci fosse alcuna coscienza « tutto sarebbe nulla, l'essere sarebbe uguale al nulla ». « La coscienza soltanto stabilisce una differenza fra l'essere e il non essere; in essa si rivela il valore della vita e della natura. Perché esiste qualcosa, un mondo? perché, se non esistesse qualcosa, esisterebbe il nulla... Il *non-senso* della *non-esistenza* è il vero senso della esistenza » [70]. Ma poiché il non

[1] *La filosofia di Marx*, p. 66. Analogamente Antonio Labriola (*Discorrendo ecc.*, p. 20) criticava i *metafisici* che « intendono il pensato e il saputo come cose che esistano *materialmente*: ma non intendono il pensare e il sapere come operosità che siano *in fieri* ».

[2] Affrettandosi però a soggiungere: nel senso che ho spiegato (VIII); e la spiegazione alla quale si richiama esclude una interpretazione materialistica nel senso stretto della parola.

senso della non esistenza dipende da una coscienza che lo pensi e lo giudichi, cosí la coscienza diventa la prova o il fondamento dell'essere. « Non c'è verità che nell'unità della coscienza e dell'essere » [274-75].

La tendenza, contro la quale il Feuerbach combatte, è quella, da lui attribuita alla religione e alla filosofia speculativa, di voler separare il soggetto dall'oggetto, lo spirito dal corpo, l'uomo dalla natura. Questa tendenza, egli dice, sopprime la realtà concreta e la vita. « Senza natura la personalità e la coscienza non sono che astrazioni vuote, e senza corpo la natura è nulla. Il corpo solo è quella *forza di negazione, di limitazione e di concentrazione*, senza la quale la personalità è inintelligibile. Il corpo solo distingue la personalità reale da quella imaginaria d'un fantasma... Perché le nostre persone siano reali, debbon esser separate nello spazio. Ma il corpo è nulla senza la carne e il sangue; carne e sangue fanno la vita, e la vita è la realtà del corpo » [1].

In questo senso il Feuerbach accoglie il *realismo vivente* del Böhme e dello Schelling, che egli chiama « dottrina materialistica velata di misticismo ». Lo Schelling, nel libro *Sulla natura della libertà umana* [427-432] aveva detto che l'idealismo, se non vuol ridursi a sistema vuoto e astratto, deve prendere a sua base un realismo vivo, e ammettere la natura – essere inseparabile per quanto distinto da dio; privo d'intelligenza, ma origine di essa – come fondo della realtà della creazione.

Il Feuerbach in questo dualismo di natura, spogliata d'ogni vita e realtà, e di coscienza astratta dalla natura, riconosce la differenza che è condizione dell'identità, la distinzione di termini, dal cui rapporto necessario, dalla cui inscindibile unità la vita trae la propria realtà concreta. « Il mistero della natura non è forse contenuto nel mistero del corpo, e il sistema del *realismo vivente* nel sistema del corpo organico? V'ha forse, in generale, altra forza opposta all'intelligenza che quella della carne e del sangue?... c'è contrasto piú vivo e reale che fra *amore* e *pensiero*, *spirito* e *carne*, *libertà* e *istinto sessuale*? » [117-23].

Ma il rapporto di dipendenza fra l'uomo e la natura non è univoco, è reciproco: « l'uomo non può nulla senza la natura; la natura non può nulla, o almeno nulla di spirituale, senza l'uomo. Uomo e natura han bisogno l'uno dell'altra... Il vero rapporto fra lo spirito e la natura è che questa dà la materia, quello dà la forma » [318].

In questa proposizione è ad un tempo una teoria dell'essere e una teoria del conoscere: una teoria dell'essere, che non può definirsi come

[1] 124. L'inseparabilità della personalità dal corpo è affermata anche a pp. 63 e 181-82. Lo spirito senza natura e senza corpo, è detto a p. 327, è un astratto senza concreto, un'essenza senza esistenza.

materialismo; una teoria del conoscere, che non è evidentemente il sensismo della *tabula rasa*.

Non bisogna dimenticare, per intenderle entrambe rettamente, che la posizione del Feuerbach è di lotta contro quella forma di soggettivismo arbitrario che vuole astrarre il soggetto dall'oggetto. L'uomo, che si fa estraneo alla natura, dice il Feuerbach, si forma una maniera di vedere arbitrariamente soggettiva, sopranaturale, che è contro natura, perché vuol distruggere il rapporto necessario con l'oggetto [170]. Per altro questo rapporto è cosí necessario, che la religione, nel seguire il procedimento su detto, si trova condotta a oggettivare il soggetto e a fondarvi la prova ontologica dell'esistenza di dio [239]. Essa viene a sostituire agli oggetti reali una pura imagine soggettiva; e crede con ciò di rendersi indipendente dagli oggetti; ma l'esigenza intima della conoscenza la sospinge oltre nel concetto della creazione [216, 221-222].

In questo la coscienza è considerata origine dell'universo: dio si pensa, e in ciò stesso pensa il mondo; pensare se stesso è prodursi, pensare il mondo è crearlo. Che significa ciò? Significa, dice il Feuerbach, l'unità della conoscenza e della coscienza. La coscienza è conoscenza; ma questa, essendo un rapporto fra soggetto e oggetto, suppone la distinzione e la realtà d'entrambi in questo rapporto. Anche l'autocoscienza, dunque, suppone, non soltanto la duplicazione di se stessa in soggetto e oggetto, ma pure la distinzione degli altri oggetti, perché conoscersi è distinguersi dagli altri. Ed ecco quindi che dalla coscienza stessa deriva il mondo, almeno come possibilità o come idea; e il soggettivismo arbitrario si trova condotto ad ammettere l'inscindibile necessità del rapporto soggetto-oggetto [112-13] [1].

Questa medesima inscindibilità risulta anche dalle critiche del Feuerbach alle concezioni della religione, quando pure talora il suo pensiero non apparisca, per incompiuto sviluppo, del tutto coerente.

[1] Queste idee del Feuerbach contengono il nucleo di ogni confutazione del *solipsismo*. È importante riferire qui un altro passo, nel quale il Feuerbach traccia alcuni principî fondamentali della concezione dialettica: «L'idea di differenza è nella ragione necessariamente come quella dell'unità. Dio si pensa, è oggetto a se stesso, si distingue da sé; quest'essere diverso da lui, che è il mondo, proviene dunque da un atto di separazione interna: ciò vale a dire che la differenza esterna deriva dall'interno, ossia che la differenza deriva da se stessa, è un'idea primitiva, un limite della nostra intelligenza, una legge, una necessità, una verità. La differenza che separa un essere da un altro si capisce da sé, cade sotto i sensi. Ma per la ragione diventa un principio soltanto se colta in un solo e stesso essere, alleata al principio di identità. Il principio creatore in dio non è che espressione dell'atto del pensiero ridotto ai suoi elementi piú semplici. Un dio essere semplice e senza distinzione in sé non può essere pensato, perché la differenza è principio essenziale del pensiero. Se dunque io colloco la differenza in dio, non faccio che dare una espressione al principio della differenza e proclamarne la verità e la necessità» [117-18].

Com'è noto (e piú oltre dovremo tornare su questo punto), la religione è, secondo il Feuerbach, risultato di una duplicazione che l'uomo fa del suo essere nella distinzione fra individuo e specie: la personalità divina risulta dall'oggettivazione degli attributi umani, l'attività miracolosa dell'onnipotenza divina deriva dall'attribuire la realtà ai desideri umani.

È dunque sempre una trasformazione del soggettivo in oggettivo: una trasformazione che il Feuerbach accusa di arbitrarietà. La imaginazione religiosa fa dell'uomo un essere passivo, di dio un essere attivo; ma poiché l'attività attribuita a dio non è che il desiderio dell'uomo, per il quale l'indefinita onnipotenza si determina in attività reale, il soggetto stesso risulta quello che opera sopra di sé. Opera interponendo un oggetto, un essere diverso da sé, dio (espressione della specie e della natura umana), fra se stesso come determinante e se stesso come determinato [245-48]. Quindi anche questo arbitrio dell'immaginazione, trasformante il soggettivo in oggettivo, essendo rivolto a soddisfare artificiosamente l'esigenza dell'oggetto, necessariamente implicita nel soggetto stesso, è conseguenza dell'inconcepibilità dei due termini separati dal reciproco rapporto.

Ciò il Feuerbach sembra non aver tenuto chiaramente presente nel considerare la differenza tra la dottrina della religione e quella dello Hegel intorno a dio.

Queste due dottrine, nel riguardare il rapporto tra l'uomo e dio, si trovano di fronte a una diversità tra esso e il rapporto fra l'uomo e gli oggetti esterni, poiché il primo si pone fra due esseri coscienti, cioè capaci di essere entrambi soggetti. Ora la religione, quando considera l'uomo come soggetto, il cui oggetto è dio, dichiara che l'uomo senza dio, il soggetto senza oggetto è nulla; ma quando considera come soggetto dio, lo suppone affatto indipendente dall'uomo e dalla natura in genere. Lo Hegel ristabilisce la reciprocità del rapporto, per cui soggetto senza oggetto, sia nell'uomo sia in dio, è pura immaginazione astratta: « finché non s'abbia altro *me* che dio, egli resta una persona semplicemente potenziale, cioè imaginaria... l'uomo è nulla senza dio, di soggetto si va facendo oggetto, di ideale si fa realtà... Che cosa è una forza o proprietà che non si rivela, una potenza che non si attua, una sapienza che nulla sa di reale? » Ugualmente gli attributi morali della divinità sono irreali fuori del rapporto soggetto-oggetto: il rapporto è la condizione della esistenza d'entrambi i termini e la sua stessa essenza; esso crea tanto il soggetto quanto l'oggetto. Ma appunto per ciò si richiede che l'oggetto non sia una semplice duplicazione artificiosa del

soggetto, come nell'autocoscienza per sé stante, che la religione attribuisce alla divinità; e questo è, dice il Feuerbach, il segreto della dottrina di Jakob Böhme, che fonda la stessa unità e identità nella opposizione di dio e natura.

Ora qui interviene il Feuerbach ad osservare: la personalità di dio non è che la duplicazione della personalità dell'uomo, e in questa va risolta. « Ogni identità che non sia vera, che non sia unità con se stessa, contiene in fondo una scissione, un dualismo; è in contradizione con sé e con la ragione; è una mezza cosa, una fantasia, un controsenso ». Per ristabilire la verità si deve dire: la conoscenza, che ha l'uomo di dio, non è che la conoscenza che ha di se stesso, della propria natura [1].

Ed ecco il Feuerbach cadere nell'errore che imputava alla religione, e della cui correzione faceva merito allo Hegel: vi cade per l'uomo, mentre quella vi cadeva per dio, col voler spiegare il soggetto con se stesso, separandolo dall'oggetto. Sarebbe, in ogni caso, un difetto opposto al materialismo, che vuol risolvere il soggetto nell'oggetto; ma è un difetto soltanto apparente. Il capitolo, del quale stiamo discorrendo, non esprime che una parte del pensiero del Feuerbach; il vizio imputabile ad esso non potrebbe attribuirsi a quest'ultimo preso nella sua interezza. L'espressione *uomo* è equivoca, significando tanto l'individuo quanto la specie, vale a dire tanto il soggetto quanto l'oggetto. E il Feuerbach sa bene che la pura identità astratta non è una esistenza reale e concreta; « la differenza è il fondamento dell'esistenza » [343] ed è nel tempo stesso il fondamento del rapporto fra i termini distinti, come è detto a proposito della trinità: « ciò che distingue le tre persone l'una dall'altra è precisamente ciò che le mette in rapporto » [277-78] [2].

E cosí nella religione la differenza fra uomo e umanità è quella che costituisce il rapporto di soggetto-oggetto, rapporto fra termini reali, ma nel tempo stesso inscindibile e necessario alla esistenza reale di entrambi. Le ripetute affermazioni del Feuerbach che la religione è la prima coscienza che l'uomo ha di se stesso [3], vanno intese nel senso che è la coscienza che l'individuo ha della umanità. « La religione non ha coscienza dell'umanismo che è in lei o non vuol confessarlo. Un'era nuova s'inizia quindi nella storia del mondo col riconoscere che la coscienza di dio è la coscienza della specie; che se l'uomo può e deve elevarsi sopra i limiti della sua individualità, non può tuttavia superare la misura,

[1] Cfr. per tutto ciò l'intero cap. XXIV (pp. 268-75).
[2] Cfr. pure il passo importantissimo contenuto a pp. 117-18 e riferito nella nota qui addietro, a p. 17.
[3] Cfr. per es. a pp. 42-43, 311 ecc.

le leggi, gli attributi essenziali della specie umana » [310]. Questo è il soggettivismo del Feuerbach, su cui dovremo ancora tornare; soggettivismo che s'oppone però all'idealismo come un realismo concreto e una filosofia dell'esperienza.

È un soggettivismo, intanto, che afferma la necessità del rapporto con l'oggetto per la realtà del soggetto stesso. Gli strumenti essenziali della filosofia sono, dice il Feuerbach, il pensiero (testa) e la contemplazione (cuore); l'uno principio dei sistemi scolastici, l'altro principio della vita. « Nella contemplazione io subisco l'azione e il dominio degli oggetti, sono *non-io*; nel pensiero li domino, sono *io*. Soltanto dalla negazione del pensiero per sé stante e dall'azione degli oggetti su noi può nascere la vera filosofia oggettiva. Solo nell'unità di pensiero e contemplazione, della attività con la passività, della flemma scolastica della metafisica tedesca con l'elemento sanguigno del materialismo e sensismo francese, si trovan la vita e la verità » [382]. La vita dunque è nel rapporto, condizione ed essenza della realtà concreta dei termini. « Soltanto ai nostri giorni l'umanità, come già in Grecia dopo i sogni dell'Oriente, s'è elevata alla contemplazione sensibile oggettiva della realtà, e nello stesso tempo alla coscienza di se medesima; perché l'uomo che s'occupa solo dell'essere astratto, del pensiero, è in se stesso un essere astratto, non è completamente, veramente umano. La realtà dell'uomo dipende dalla realtà del suo oggetto; se tu non hai nulla non sei nulla » [383].

Questa vigorosa affermazione dell'unità dei termini nella loro stessa differenza, per la quale la distinzione medesima è fondamento della relazione che li collega, e conferisce loro la realtà concreta e viva, è dunque opposta nel modo piú completo alla separazione astratta, che il Marx attribuiva al Feuerbach.

Tanto che la formula stessa, nella quale il Gentile chiarisce la concezione che il Marx vuol differenziare come sua propria da quella che egli critica, potrebbe senza modificazioni neppur verbali applicarsi alle teorie sopra esposte. « Il soggetto, senza l'oggetto relativo, di che è soggetto? e l'oggetto, senza il soggetto relativo, di chi è oggetto? soggetto e oggetto sono due termini correlativi, l'uno dei quali si trae dietro necessariamente l'altro. Soggetto e oggetto non sono quindi indipendenti l'uno dall'altro, ma sono l'uno all'altro inscindibilmente legati, per modo che la loro realtà effettiva risulti dal loro reciproco vincolo d'organismo, nel quale e pel quale trovano il loro compimento necessario; e fuori del quale non sono se non delle astrazioni. La vita del soggetto è nella sua relazione intrinseca con l'oggetto; e viceversa. Scindete que-

sta relazione; e non avrete piú la vita, ma la morte; non piú due termini reali del fatto del conoscere, ma due termini astratti »[1].

Ma se finora è risultato chiaro che il soggettivismo del Feuerbach è anche affermazione della necessità dell'oggetto per la realtà del soggetto stesso, potrebbe non risultare altrettanto evidente il reciproco. Non va dimenticato che il Feuerbach pone il realismo (contemplazione delle cose e degli esseri nella loro realtà *oggettiva*) contro l'idealismo, l'empirismo contro la filosofia speculativa dell'assoluto, la conoscenza *a posteriori* contro quella *a priori* [379-81]. E senza dubbio lo sviluppo del suo pensiero presenta quella oscillazione tra idealismo e materialismo, soggettivismo e oggettivismo, che egli [288] considerava inerente alla religione. Ma di qui al supporre materialismo la sua teoria dell'essere, e sensismo della *tabula rasa* la sua teoria del conoscere, troppa è la distanza; e tale, che già da quanto s'è detto fin qui simile interpretazione resta esclusa.

La stessa affermazione di voler derivare il soggetto dall'oggetto, e non viceversa, ci risulta ora chiarita nel senso che soggetto astratto dall'oggetto è nulla, e che solo nel rapporto con questo viene a formare la sua realtà. Ma l'oggetto stesso non è per il Feuerbach soltanto quello materiale esterno: il sensismo, che egli professa, non è del senso esteriore soltanto, sí anche dell'interiore.

« I sensi non percepiscono solo gli oggetti esterni. L'uomo vede e conosce se stesso per mezzo loro. L'identità del pensiero e dell'essere, che nella coscienza è un'idea astratta, diventa verità e realtà nella contemplazione sensibile dell'uomo per parte dell'uomo... Non l'esterno solo, ma anche l'interno, non la sola carne, ma anche lo spirito, non la cosa soltanto, ma anche il *me* sono percepiti dai sensi; se non dagli occhi del chimico e dell'anatomista, certamente almeno da quelli del filosofo. L'empirismo dunque è nel suo pieno diritto quando pone nei sensi la sorgente delle idee, ma dimentica che l'oggetto sensibile piú essenziale e importante è l'uomo stesso, e che la luce della coscienza e dell'intelligenza s'accende solo allo sguardo che si gettan reciprocamente due esseri umani. L'idealismo d'altra parte ha ragione di cercar in noi l'origine delle idee, ma ha torto di cercarla in un soggetto isolato, in un *me* senza *te* » [383-84].

Ora qui siamo lontani assai dalle teorie attribuite al Feuerbach[2].

[1] *La filosofia di Marx*, p. 66.

[2] Il Gentile (*La filosofia di Marx* cit., pp. 56-57, 93, 147-48) dice che secondo il Feuerbach l'essenza dell'uomo si risolve nella soddisfazione dei suoi bisogni organici, fisici, che egli ricerca in dio: la teologia si trasforma in antropologia, ma antropologia fisiologica o materialistica. Dalla

Se col materialismo puro egli avesse supposto lo spirito come una *tabula rasa*, capace solo di ricevere le impressioni degli oggetti, si sarebbe trovato di fronte a due problemi: l'uno del distinguere e spiegare il soggetto potenziale assolutamente vuoto e astratto (*tabula rasa*), opposto al soggetto reale e concreto (prodotto dall'oggetto); l'altro del distinguere e spiegare l'oggetto in sé, in opposizione all'imagine che esso traccia sulla *tabula rasa*.

Questi due problemi non appartengono invece menomamente al Feuerbach. L'oggetto intanto non è per lui affatto indipendente dal soggetto; la proposizione « tale il soggetto tale l'oggetto », che egli applica alla religione [323], potrebbe applicarsi anche a tutta l'esperienza nel significato dell'affermazione, che il Feuerbach dice di accettare da Aristotele e san Tommaso, che « la forma dell'oggetto conosciuto è nel soggetto conoscente » [322 e 318]. E abbiamo già ricordato che per lui ogni cosa si riduce a un oggetto del pensiero. La cosa in sé, ossia l'oggetto assolutamente astratto dal soggetto conoscente e distinto dall'imagine soggettiva, è per lui un non senso: « una distinzione fra un oggetto qual è in se stesso e quale è per noi, non la possiamo fare che dove ci sia possibile vederlo diversamente da quel che lo vediamo [1], ma non dove lo vediamo come dobbiamo vederlo, secondo la misura e la capacità assoluta della nostra specie; in questo caso, infatti, l'idea che ne abbiamo è assoluta, perché la misura della specie è misura, legge e criterio dell'uomo ». Ora per quanto la teoria che fa l'uomo misura d'ogni cosa e d'ogni realtà sia dal Feuerbach applicata specialmente alla religione [40-41, 47-48], non v'ha dubbio che essa sia per lui una teoria generale della conoscenza, ricollegandosi al principio gnoseologico, fondamentale per lui, della identità di natura e di estensione fra l'essere e l'intelligenza, e della incapacità dell'uomo di oltrepassare la propria natura [31, 34, 120]. Egli ne trae la conclusione che « ciò che sog-

esposizione che vengo facendo credo risulti sufficientemente provato con quanta ragione il Feuerbach lamentasse l'attribuzione fattagli « di questa conclusione ridicola che mangiare, bere e lavarsi costituissero la *summa summarum*, il risultato completo della sua analisi » [XVII].

[1] Questa affermazione è nuova esclusione del materialismo. La materia come tale trascende il senso: osserva il Gentile contro il Marx (pp. 149-51); e analoga osservazione faceva il Feuerbach qui e in altre opere, rimproverando materialisti e spiritualisti di voler trascendere l'esperienza. La questione quindi che fa il Gentile intorno alle qualità prime e seconde, sarebbe risolta dal Feuerbach nel senso che quelle costituiscono non *la cosa in sé*, ma semplicemente un'esperienza alla quale noi prestiamo fede maggiore che a questa. Il Feuerbach escludeva la *cosa in sé* come il Marx e i marxisti. (Cfr. Labriola, *Discorrendo ecc.*, p. 84). E nell'escluderla si manteneva nell'ambito del pensiero hegeliano, per il quale la cosa in sé non è che « il *pienamente astratto*, l'interamente *vuoto*, determinato solo come *un di là*, il *negativo* della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc... Questo *caput mortuum* è *prodotto* del pensiero... che fa suo *oggetto* questa vuota *identità* di se stesso » (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 44, *Zus.*). E il Feuerbach non poteva ammettere ciò che è pura negazione dell'esperienza, mentre tendeva alla realtà dell'esperienza.

gettivamente, vale a dire dal lato dell'uomo, ha il significato dell'essere, dell'essenza, ha lo stesso significato dal lato dell'oggetto, cioè nella realtà » [34]. Tutto ciò che nella « speculazione filosofica o nella religione è preso nel senso di derivato, di soggettivo o umano, di mezzo o d'organo, ha per la verità il senso di primitivo, di divino, dell'essere e dell'oggetto stesso » [32].

Qui è la negazione recisa del concepimento della coscienza come di una *tabula rasa*. L'esperienza stessa per il Feuerbach, in luogo di essere formazione esclusiva del concetto per opera dell'oggetto, è invece una rivelazione continua della potenza e dei caratteri propri del soggetto. C'è un passo, nel quale questo principio è applicato specialmente ai fini che l'uomo si propone, come oggetto della sua attività, mentale o pratica: « quando un *soggetto*, l'uomo, è legato a un *oggetto* da rapporti necessari essenziali, questo oggetto è la rivelazione, la manifestazione dell'essere stesso del soggetto ». Ma subito dopo questo principio è allargato a tutta intiera l'esperienza e la vita cosciente dell'uomo. « Per mezzo degli oggetti l'uomo acquista coscienza di se stesso; per essi si riconosce, in essi riflette la sua natura; e qui non si tratta soltanto degli oggetti del pensiero, ma anche di quelli che cadono sotto i sensi. Le cose piú lontane dall'uomo dànno sulla sua essenza rivelazioni in quanto e perché oggetti del suo pensiero: la luna, il sole, le stelle gli dicono: γνῶθι σεαυτὸν. *La capacità che ha di vederle e il modo di vederle* sono testimonianze della sua natura ».

Ecco la coscienza come *forma* della conoscenza, come insieme di capacità innate: al posto della *tabula rasa* di Locke o Condillac sono le potenzialità connaturate di Cartesio e del Leibniz, le forme dell'intuizione e le categorie dell'intelletto di Kant. Ed ecco perché l'esperienza è rivelazione dell'essere proprio del soggetto: « noi non possiamo aver coscienza di nulla senza averla di noi stessi, nulla affermare senza affermarci al tempo stesso »; « la potenza esercitata da un oggetto sull'uomo non è che la potenza stessa della sua natura intima » [25-27].

In questo senso può dire il Feuerbach che « la coscienza non è nulla di diverso dall'essere stesso » [25-28]. Ma una coscienza che fosse *tabula rasa* non potrebbe identificarsi con l'essere: tutto ciò che nel mondo merita il nome di vero essere deve avere un'essenza sua propria, avere il proprio principio differenziale in se stesso [116-17]; la negazione d'ogni attributo è negazione dell'essere [38-40]. « La necessità del soggetto riposa sulla necessità dell'attributo; tu sei un essere solo perché sei un essere umano; la certezza e realtà della tua esistenza dipendono dalla certezza e realtà delle qualità umane. L'attributo è la ve-

rità del soggetto; la negazione dell'uno è negazione dell'altro » [43].

Del resto a escludere il concetto della *tabula rasa* c'è nel Feuerbach la stessa testimonianza dell'esperienza interna, che ci fa sentire tendenze che cercano la loro soddisfazione, potenzialità che aspirano all'atto e generano la attività cosciente, per tradurre nella realtà ciò che è capacità e bisogno intimo, connaturato dello spirito. « Noi sentiamo in noi un vuoto, un malcontento, fin che non siamo giunti alla piú alta realizzazione d'una facoltà, fin che non abbiamo portato alla massima perfezione una capacità innata » [64].

Come si può dunque in questa filosofia supporre che l'uomo sia considerato passivo prodotto dell'ambiente? Il Feuerbach afferma, sí, la dipendenza dell'uomo dalla natura: ma nella natura in genere è pure piú specialmente la natura dell'uomo, che egli considera. « L'uomo, quale che sia la sua stessa attività personale, è ciò che è per la potenza della natura; e la sua stessa attività ha nella natura il suo fondamento, almeno *nella natura sua propria* » [218].

Cosicché né materialismo né *tabula rasa*; come, d'altro canto, né spiritualismo né idealismo. « La filosofia nuova – scrive il Feuerbach in una delle note al *Wesen des Christenthums* – la sola positiva, è negazione d'ogni filosofia di scuola, d'ogni filosofia di qualità astratta, la negazione del razionalismo e del misticismo, del panteismo e del personalismo, dell'ateismo e del deismo. Sintesi di tutte queste verità antitetiche, non è *Sciboleth*, nome o principio particolare; è l'uomo che pensa se stesso – l'uomo che è e si sa essenza cosciente della natura, della storia, degli Stati, della religione, che è e si sa l'identità assoluta – reale e non imaginaria – di tutti i contrasti, di tutte le opposizioni, di tutti gli attributi attivi e passivi, spirituali e sensibili, politici e sociali » [385].

Escluso ogni concetto di sostanza, perché quella materiale è ridotta alla unità delle qualità che noi percepiamo [285] [1] e quella spirituale

[1] Il Feuerbach nel *Wesen des Christenthums* considera sempre concetto concreto quello di *natura*, nel suo rapporto coll'*uomo*, non quello di *materia* a sé. E il primo è in lui un concetto essenzialmente *dinamico*. « La ragione mi dice che il mondo non può derivare che dalla propria essenza, dalla propria *idea*, cioè una maniera d'essere da un'altra maniera d'essere; in una parola, che deriva da se stesso » [116]. Quindi che cosa è la realtà vera della natura? L'*idea*, dice questo preteso materialista. Ma che cosa è l'idea? Forse l'idea platonica, immobile nel suo dualismo dalle cose che ne son copie? Mai piú: l'essenza dell'universo, la sua realtà è nella potenza ad esso immanente e di esso costitutiva, per cui ogni nuova maniera d'essere proviene dalla maniera d'essere antecedente: la realtà insomma è nel processo di sviluppo.

La natura è cosí *storicizzata*, come direbbe il Labriola, e con ciò finisce il materialismo naturalistico (*Discorrendo ecc.*, p. 57).

Questo concetto dinamico esclude quindi il materialismo come esclude il dualismo platonico, nel quale, secondo l'osservazione del Gentile, ricadrebbe il Marx (*La filosofia di Marx*, p. 155). Esclude entrambi, perché la *materia* come tale non è una realtà per il Feuerbach. Materia e forma, corpo e spirito, natura e uomo, tutti insomma i termini opposti presi a sé sono astrazioni: la realtà

alla continuità e unità della nostra consapevolezza [215], non resta che la realtà concreta del rapporto fra soggetto e oggetto. Dell'uomo può dirsi ciò che il Feuerbach dice di dio, che « la sua realtà dipende dalla sua attività e l'attività non esiste senza oggetto, perché questo soltanto trasforma la semplice potenza in attività reale » [345].

Ecco dunque delinearsi il rapporto soggetto-oggetto come praxis, nella quale si forma e si sviluppa dialetticamente la realtà di entrambi i termini.

La concezione della praxis; praxis e teoria.

Il concetto della praxis, secondo il Marx, è dal Feuerbach confinato nelle sordide forme giudaiche, cioè nell'egoismo individuale esclusivo, che cerca la sua soddisfazione immediata e materiale. E tale concepimento sarebbe conseguenza naturale e inevitabile di quel grossolano materialismo, che nella coscienza non vede se non la *tabula rasa*, capace solo di ricevere le impronte degli oggetti e di sentirne dolore o piacere avversione o attrazione. In queste condizioni, osserva il Marx, il problema del valore oggettivo della conoscenza ha una importanza puramente scolastica, una volta che l'oggetto è collocato in posizione astratta dal soggetto, come per se stante: soltanto nel rapporto necessario fra i due termini, soltanto nel caso che la sensibilità sia concepita quale attività umana che formi e sviluppi l'oggetto nel formare e sviluppare se stessa, può la questione della realtà e oggettività del pensiero assumere un valore e un significato per la vita. Altrimenti la attività teoretica, mentre non trova alcuna spiegazione di se stessa nella dottrina dell'essere e in quella del conoscere, resta pure assolutamente separata e astratta dalla vita, in quanto riguarda un oggetto considerato in posizione astratta e per sé stante. Che il Feuerbach, ciò posto, consideri il solo contenuto teoretico come schiettamente umano, risulta incomprensibile e contradittorio; è l'affermazione dell'idealismo contro il materialismo nel suo sistema, con la differenza però che la stessa *teoria* perde il suo carattere di attività o di praxis, che l'idealismo le conferiva.

è per lui nella identità dialettica di tutte le contradizioni [385]. « L'idea di differenza è nella ragione tanto necessariamente quanto quella d'unità... Ma per la ragione la differenza non diventa un principio se non alleata al principio d'identità » [117-18]; vale a dire nel concorso di entrambe a costituire le condizioni del movimento dialettico.

Non si deve dunque riconoscere nel Feuerbach molto piú hegelianismo di quanto gli sia comunemente attribuito da chi lo battezza materialista puro?

La praxis è separata dalla conoscenza, il fare è distaccato dal conoscere, le tendenze e i bisogni materiali sono disgiunti dal pensiero, i rispettivi oggetti sono considerati come assolutamente distinti fra loro. E così l'attività astratta dello spirito, che si rivolge alla conoscenza, e nella quale il Feuerbach vede la vera attività umana, sarebbe tanto lontana da quella passiva sensitività nella quale si voleva risolvere il soggetto, da non aver nessun collegamento con essa. Né la passività pura dei sensi può spiegare una attività ideale; né la praxis, determinata dall'azione dell'oggetto sul soggetto assolutamente passivo, può considerarsi attività del soggetto. Opposizione quindi di materialismo e idealismo, di senso e di idea, di passività e di attività, di praxis e di teoria, che nel Feuerbach resterebbero, sempre secondo il Marx, senza possibilità di conciliazione; ma che trovano tutte la soluzione loro nel concreto, in cui i morti termini astratti si uniscono e trovano la vita: nel concetto della sensibilità come praxis, come attività pratico-critica essenziale all'uomo.

Queste critiche del Marx, accolte e rinforzate dal Gentile [1], si fondano principalmente sul capitolo XII del *Wesen des Christenthums* (*significato della creazione nel giudaismo*), dove senza dubbio si manifesta in modo notevole la tendenza, già rilevata nel Feuerbach, di dare espressione recisa e paradossale ad elementi parziali (e non sempre compiutamente svolti) del suo pensiero, quasi ne rappresentassero le conclusioni ultime complete.

La dottrina della creazione, dice in esso il Feuerbach, è originaria e caratteristica del giudaismo: il suo principio fondamentale non è tanto la soggettività quanto l'egoismo. L'egoista, dolente dell'abisso che separa i suoi desideri dall'attuazione, si rifugia nell'immaginazione arbitraria di una onnipotenza, che col solo volere superi ogni ostacolo: ed ecco il suo dio. Il mondo si riduce così alla soggettività dei suoi desideri; di fronte all'*io* e alla sua volontà ordinatrice la natura è ridotta a strumento della soddisfazione dei bisogni. Ecco l'opposizione fra giudaismo e paganesimo. Per il primo la natura è prodotta dalla volontà divina e ad essa soggetta come il mezzo assolutamente passivo ad una attività che l'usa per i suoi fini; per il secondo la natura, eterna, ha nelle forze naturali immanenti il fondamento del suo eterno sviluppo.

Tale antitesi è espressa dal Feuerbach nel contrasto fra la teoria e la praxis. Il punto di vista della teoria è quello in cui l'uomo si mette in armonia con l'insieme delle cose; riconosce il valore della natura, e nel-

[1] Cfr. specialmente a pp. 67 e 69-72 della *Filosofia di Marx*.

l'attività del pensiero rivolto a conoscerla cerca la piú alta e disinteressata soddisfazione; il punto di vista della praxis è quello in cui l'uomo si separa dalla natura, vuol farne l'umile schiava del suo egoismo, e ricorre all'idea della provvidenza e del miracolo, che dispongono della natura secondo i desideri dell'uomo [141-50].

Prima di vedere se con ciò il Feuerbach abbia sviluppato il suo pensiero, consideriamone altri elementi, che si collegano con quelli su esposti, riflettendo lo stesso punto di vista.

Il carattere specifico del giudaismo è per il Feuerbach inerente alla concezione religiosa in genere. Già il cristianesimo non è che l'egoismo giudaico universalizzato dalla nazione d'Israele all'uomo o, meglio, al credente in genere: anch'esso non si preoccupa del mondo esterno, non vuole che l'uomo esca da se stesso, si senta membro dell'universo e comprenda i suoi rapporti con la natura: propugna esso pure il principio della soggettività assoluta, senza limiti e misura [151, 165]. Ma questa è l'essenza della fede religiosa in genere, che il Feuerbach definisce come « certezza della realtà, del valore assoluto, della verità dell'uomo soggettivo in opposizione coi limiti, cioè con le leggi della natura e della ragione » [158].

L'opposizione qui delineata fra soggettività, assoluta e per ciò arbitraria, e oggettività (che non appar bene se sia o no concepita essa pure in modo assoluto), il Feuerbach la presenta anche quale opposizione di praxis e teoria [1], cuore e ragione. « Il punto di vista, in cui si colloca la religione, è essenzialmente pratico, cioè soggettivo ». Essa, negando la natura, afferma l'uomo e i bisogni del suo cuore in dio: « dio, oggetto della religione e non della filosofia, dell'immaginazione e non della ragione, dei bisogni del cuore e non della libertà del pensiero, è in una parola l'essere che esprime l'essenza della praxis e non della teoria ». L'uomo pratico (egoismo soggettivo) è l'uomo completo per la religione: tutto ciò che è oggetto della teoria, intesa come contemplazione oggettiva, esperienza, ragione e scienza, è da lei posto fuori dell'uomo e della natura [225-27], ridotto a schiavo dei bisogni del cuore [182].

La preghiera e il miracolo sono la conseguenza e l'espressione naturale di tale concepimento: il miracolo, che annienta ogni ostacolo opponentesi ai desideri umani e ne dà l'immediato appagamento; la preghie-

[1] Tra teoria e praxis si trova nel *Feuerbach* posta anche quella forma di opposizione, cosí comune nel linguaggio popolare, fra ciò che si pensa in teoria e ciò che si fa in pratica [376-77]. Ma non è questa la distinzione di cui ci occupiamo: ne ho rilevata l'esistenza solo per dare una prova di piú della frequente ambiguità dei termini nel Feuerbach.

ra, che è il mezzo per cui, con la manifestazione delle aspirazioni sue, l'uomo determina senz'altro la volontà divina al miracolo [155-56].

Se ci poniamo dal punto di vista del pensiero, che considera le cose nei loro reciproci rapporti, il miracolo scompare di fronte alla scienza e alla ragione; la soggettività pratica s'annienta di fronte all'oggettività teoretica [234-35].

Contro la praxis soggettiva la teoria in tal modo si delinea quale oggettività della ragione non preoccupata da alcun fine umano. È il dualismo fra l'azione e la contemplazione [27], che ha il suo fondamento in quello fra il cuore e la ragione. « La ragione è in noi l'essere *neutro*, incorruttibile, la luce pura dello spirito; è la coscienza necessaria della cosa come cosa, perché essa medesima è di natura oggettiva » [60-62]; e in questa sua oggettività è la sorgente delle gioie pure, intellettuali, disinteressate, che sono esclusive dell'uomo e le sole veramente umane [27, 235-36, 362].

Dalla esposizione sin qui compiuta l'interpretazione critica del Marx apparirebbe pienamente nel vero[1]: contro al tentativo della religione di trasformare il mondo in soggettività, subordinata ai desideri umani, il Feuerbach sembra affermare l'esigenza della assoluta oggettività del pensiero; alla praxis, identificata col sordido egoismo della soggettività arbitraria, sembra contrapporre la teoria, come oggettiva contemplazione disinteressata.

Mancherebbe dunque in lui quello sviluppo del lato dell'attività, che il Marx diceva esser stato compiuto soltanto dall'idealismo in opposizione al materialismo. Che cosa era il soggetto per lo Hegel e che cosa il suo rapporto con l'oggetto? « Il *soggetto* – dice il § 475 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – è *l'attività* della soddisfazione degli impulsi, della razionalità formale; vale a dire è l'attività che traduce la soggettività del contenuto, che sotto tale riguardo è *scopo*, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con se stesso. In quanto il contenuto dell'impulso è distinto come cosa da questa sua attività, la cosa, che è divenuta in atto, contiene il momento della individualità soggettiva e della

[1] Non, per altro, la spiegazione che ne dà il Gentile (*La filosofia di Marx*, pp. 69-70): « Feuerbach spiegò materialisticamente la parte pratica della storia del cristianesimo; ma s'arrestò innanzi alle ideologie, innanzi alla parte speculativa, ultima rocca oppostagli dell'idealismo e da lui non espugnata ». No: il Feuerbach intese (se vi sia riuscito o no, è altra questione) spiegare precisamente le ideologie, la dottrina del cristianesimo; non la associazione cristiana storica nella sua *oikonomica*. Nelle sordide forme giudaiche volle risolvere il contenuto dottrinale del cristianesimo, in quanto fede (non in quanto amore), come d'ogni religione in genere in quanto concepimento di una onnipotenza miracolosa. Quindi l'idealismo, che rimase nella sua concezione, non consiste affatto nelle ideologie del cristianesimo: è estraneo ad esse, quanto la praxis, di cui egli fa questione, è estranea alla storia della Chiesa.

sua attività; e questo è l'*interesse*. Perciò niente viene in atto senza interesse »[1]. Il soggetto è l'attività e l'oggetto è il suo fine; il rapporto che li congiunge è l'affermazione del soggetto nell'oggetto, nella quale l'oggetto viene in atto e il soggetto si congiunge con se stesso.

Che cosa ci offre il Feuerbach al posto di tale concetto?

Qui ci occorre osservare: la parola praxis nel Feuerbach ha due significati ben diversi tra loro. In tutti i punti, che abbiamo sopra esposti, il concetto di praxis si identifica con quello di soddisfazione dei desideri nella sognata onnipotenza del miracolo (e questo è il concetto inerente alla religione); ma altrove la praxis è quella attività umana, che precisamente nella religione veniva soppressa per l'annientamento dell'oggetto, senza del quale il soggetto stesso viene a perdere ogni possibilità d'azione operosa, mancando di un fine reale (e questo è il concetto al quale Feuerbach tende).

Quando all'egoismo religioso il Feuerbach oppone la ragione « come indifferenza assoluta, identità di tutte le cose e di tutti gli esseri » nella contemplazione oggettiva [74], egli non è uscito ancora dal dualismo astratto della religione, che separa la ragione dal cuore, e con ciò distrugge la realtà concreta dell'uomo. Per quanto ripetutamente egli affermi che la verità è l'uomo intero e la vita, e non la sola ragione astratta dal sentimento e dal volere, né la sola soggettività del cuore e dei desideri [IV-IX e *passim*]; per quanto dichiari che la realtà dell'uomo è nella unità delle tre forze, ragione, cuore e volontà, costituente il suo stesso essere, sí da escludere ogni concepibilità dell'uomo quale principio contrapposto ad alcuna di esse [23-24], tuttavia non sempre sa mantenere la coerenza a questi principî e serbarsi immune dai difetti criticati.

Il rapporto fra ragione e cuore non è bene approfondito da lui, per modo che la distinzione loro vien presentata ora come astrazione, dalla quale convien tornare all'unità concreta per avere la realtà della vita, ora come separazione legittima di attività, che debbano seguire ognuna la propria via. Il massimo della confusione e della contradittorietà del pensiero del Feuerbach su questo punto si ritrova in una delle *note* al *Wesen des Christenthums*, che occupa nell'edizione francese le pp. 336-340.

L'uomo ragionevole, ivi è detto, presenta unità e armonia di vita e di pensiero, e nella praxis unisce l'attività intellettuale alla vitale (unità di teoria e praxis). Ma il pensiero deve escludere dalla sua attività il cuore; la condizione della saggezza, nella vita come nel pensiero, è lo sviluppo

[1] Trad. Croce, Laterza, Bari, p. 422.

separato d'ogni facoltà (separazione di pensiero e cuore). Il cuore è soddisfatto nell'attività della ragione (unità di ragione e cuore). Però il pensiero deve soddisfare non il cuore, ma la ragione, astrarre dal cuore, e, al contrario di quanto fa il mistico, elevarsi alla contemplazione libera, astratta, disinteressata (separazione di ragione e di cuore, teoria e praxis) [338-39]. Che significano tali affermazioni contraddittorie che si succedono a cosí breve distanza? Si potrebbe pensare che vogliano esprimere la necessità di collocare il cuore e la praxis in posizione di dipendenza dalla ragione e dalla teoria; ma anche tale interpretazione risulta insoddisfacente, allorquando si metta in rapporto con l'affermazione dell'unità di questi vari principî nell'uomo concreto, che il Feuerbach replicatamente rinnova, e con la dichiarazione che la vera filosofia oggettiva può nascere soltanto dalla negazione della separazione del pensiero per sé stante dal sentimento [382], separazione che, invece, sarebbe pur condizione della interpretazione su espressa.

Per quanto, adunque, la distinzione di teoria e di praxis possa nel Feuerbach identificarsi con quella di ragione e cuore, non possiamo dall'esame di quest'ultima riprometterci lo schiarimento della prima.

Rifacciamoci pertanto dall'esame del concetto stesso di praxis. Praxis, dice il Feuerbach, è l'essenza della religione, è la soggettività, è l'egoismo, è il bisogno del cuore. Ma perché tutto ciò è detto praxis? Perché la praxis è, nel suo significato piú generico, l'attività diretta a un fine e stimolata dall'interesse, che dalla natura del fine e dell'interesse riceve quindi la sua determinazione. Ora quando le idee del fine e dell'interesse, che Hegel aveva poste come intrinseche ad ogni attività, siano svisate nella ristretta significazione dell'egoismo, per contrapposto a questo la *teoria*, disinteressata, sembra presentarsi come negazione dell'attività, nella contemplazione oggettiva e indifferente delle cose. Il conoscere appare opposto al fare, la teoria alla praxis.

Ma allora sorgono due contradizioni.

L'una, che la teoria o scienza in generale, indicata come « la prova di fatto (in quanto ne è il prodotto) dell'*attività* realmente infinita e divina... della forza dello spirito, dell'intelligenza » [62], definita come l'attività veramente umana, che ha per stimolo l'entusiasmo conoscitivo e per fine la verità, presenta tutti i caratteri della praxis. L'altra, che, di contro a questa libera attività dell'intelligenza, il cuore, in cui egoismo e sentimento in genere hanno la loro sede, presentato come « *completamento passivo*, sí che tutto ciò che vien da lui gli pare venir di fuori, gli produce l'effetto di una inesorabile necessità » [87-88], risulta negazione della praxis. Sicché non può dirsi neppure che nel Feuerbach si abbia

la distinzione di due forme di praxis, la teoretica e la pratica, per cosí dire; ma la seconda è negata per affermare la prima.

« L'uomo ha la coscienza non soltanto d'una sorgente d'azione, ma anche d'una sorgente di passione in se stesso. Io sento; ma non sento solo la volontà e il pensiero (*attività*), ma anche il sentimento (*passività*) » [91-92].

Se però credessimo d'aver qui raggiunta l'interpretazione vera e completa del pensiero del Feuerbach, saremmo in errore. Ci risultano tuttavia alcuni elementi, che spiegano come la forma giudaico-religiosa, designata prima quale praxis, possa apparire infine negazione della praxis, che si troverà affermata nell'unità del conoscere e dell'operare, del pensiero e della vita.

Il punto di vista della religione corrisponde al bisogno espresso dal Lavater « di un dio arbitrario che faccia ciò che gli piace », ossia ciò che piace all'uomo. Dio non è infatti « che l'essere personale dell'uomo, collocantesi fuori d'ogni rapporto con le cose, dichiarantesi libero da ogni dipendenza dalla natura », l'essere che nella creazione esprime la sua onnipotenza, e nel miracolo soddisfa i desideri, che l'uomo esprime con la preghiera [84, 126-29]. Se non che tale concezione distrugge ogni principio di attività effettiva tanto in dio quanto nell'uomo, cosí nel duplicato come nell'originale. La distrugge in dio, perché egli è dalla eternità pienamente in atto ed esclude da sé ogni sviluppo e progresso [126], cioè ogni attività o praxis. Dio opera, sí, il miracolo; ma a questo mancano i caratteri necessariamente intrinseci all'attività reale. Questa, essendo diretta a un fine, trova il termine nel suo stesso principio, descrivendo quasi un circolo nella graduale attuazione dei mezzi; il miracolo invece, realizzandosi senza mezzi, rappresenta l'unità immediata del fine e della sua attuazione, cioè, piú che aver la pretesa di descrivere il circolo in una linea retta, secondo l'espressione del Feuerbach [163], riduce a un solo punto inesteso, ossia al nulla, il cammino che compie. L'attività reale è appunto nel superamento della distanza fra il concepimento del fine e la sua attuazione; soppressa tale distanza per la coincidenza dei due estremi in uno stesso punto, anche l'attività resta soppressa nella sua realtà concreta. In altri termini, poiché ogni esistenza reale si fonda sulla differenza [343], ed esige l'opposizione alleata all'identità, cioè colta in un solo e stesso essere [117-18], l'attività si riduce ad un astratto senza concreto, quando non sia nello stesso essere opposta alla passività, e non possa quindi rappresentare una graduale affermazione di se stessa entro la sua antitesi. L'attività reale deve essere uno sviluppo dialettico, per cui la opposizione di tesi (attività) e antite-

si (passività) trovi la sua sintesi nella affermazione del principio attivo entro il passivo.

Tale esigenza il Feuerbach, come l'afferma per il rapporto fra dio e l'oggetto [345], cosí la riconosce per lo stesso essere di dio [327]; e alla concezione del Böhme e dello Schelling rimprovera di rendere impossibile l'attività reale di dio, per avergli conferito l'attuazione già completa: « a forza di realtà questo dio non può piú realizzarsi » [273-274].

Dunque il punto di vista della religione è negazione della praxis effettiva in dio. Ma altrettanto accade nell'uomo. Il miracolo è appagamento dei desideri senza sfogo operoso da parte dell'uomo, che resta in attesa inerte [165], quasi come in un sogno; essendo l'unità immediata della volontà e dell'atto, del desiderio e della realtà, esso è *assolutamente contrario all'attività morale, perché ci dispensa dall'operare*. « Ciò che tu desideri è già fatto... tu non hai bisogno che di lasciar fare, credere e godere ». Ora questo è l'annientamento dell'attività volontaria [174-75], è la negazione della praxis; e per ciò il Feuerbach accusa la religione di « esercitare sull'uomo un'azione radicalmente perniciosa e funesta, di fargli perdere la sua forza per la vita reale, il sentimento della verità e della virtú ». Per distruggere l'illusione pericolosa che la religione crea, occorre dunque presentare come fine ciò che la religione presenta come mezzo, elevare al posto di causa e di principio ciò che ella riduce a condizione accessoria [315].

Questo termine, cui va resa la dignità che gli spetta, è la natura: restituendole la sua realtà si riconquista la effettività concreta di quel rapporto di soggetto-oggetto, nel quale soltanto può avverarsi la praxis intesa come attività operosa e produttrice. E questo è il carattere differenziale della filosofia del Feuerbach, che si oppone come naturalismo alla teologia e all'idealismo del pari: l'affermazione della realtà della natura quale condizione della realtà stessa del soggetto e della sua praxis, nella conoscenza e nell'operosità esterna. « La sua realtà dipende dalla sua attività; e l'attività non esiste senza oggetto, perché questo soltanto trasforma la semplice potenza in attività reale » [345].

L'uomo, considerato in se stesso, è una forza potenziale, un principio di attività [48-49]; la coscienza non è che l'affermazione del proprio essere [28-29], della propria potenzialità. E la intelligenza, come s'è già visto, è una specie di *entelechia*, di potenzialità che tende all'atto, di modo che noi sentiamo un malcontento, un vuoto, fin che non abbiamo portato le nostre facoltà alla piú alta realizzazione, al piú perfetto sviluppo [64].

Ma perché la capacità potenziale diventi forza operosa e praxis, occorre che essa senta la propria incompiuta attuazione, che ritrovi l'impulso allo svolgimento nella coscienza dei limiti che le si oppongono. Ecco perché a tale esigenza non può soddisfare la religione. Essa concepisce, sí, l'uomo come principio di attività, e personificando in dio l'attività umana, intellettuale e morale, viene a considerarla come la piú reale ed elevata [54-55]; ella pensa, è vero, sopra tutto l'intelligenza siccome attività; ma preoccupata di renderla libera col farla fine e oggetto a se stessa, e quindi soggetto, la rende in dio compiutamente realizzata in se medesima e, per tanto, « esaurita » o privata di tutta la sua energia di sviluppo [64-67].

Perché l'energia potenziale si attui, occorre che sia stimolata, che senta il malcontento del suo stato reale e l'aspirazione a un ideale. Qui è la funzione pratica della natura di fronte all'uomo. « La coscienza del mondo è per l'uomo la coscienza della sua limitazione; ma questa coscienza è in contradizione con la tendenza della personalità a uno sviluppo indefinito » [113]. E poiché il malcontento sorge dalla coscienza di ogni limitazione, e perdura fin che non abbiamo pienamente sviluppato ogni facoltà nostra, cosí dall'infinita potenzialità delle facoltà umane [48-49, 187-88] deriva l'infinità del malcontento e, quindi, della praxis. L'ideale della perfezione, che ci si presenti congiunto alle capacità della nostra natura [54], diventa praxis. Ad ogni forma dell'ideale può applicarsi ciò che il Feuerbach dice piú specialmente di quello morale; è un'idea che ha in sé, e nel suo rapporto e contrasto con la realtà attuale, l'energia della traduzione in atto; è, per dirla in una frase, un'*idea-forza*.

« L'idea dell'essere perfetto non è soltanto un'idea astratta, è anche un'*idea-praxis*, che m'eccita all'azione e mi mette in uno stato di tensione, di disaccordo con me stesso, perché nel gridarmi ciò *che io devo essere*, mi dice al tempo stesso schiettamente ciò *che non sono* » [75-76] [1].

Come da tale contradizione tra l'essere e il dover essere si passa all'accordo? Per mezzo del concetto di sviluppo, che è attuazione progressiva, ossia passaggio del non essere all'essere nel divenire. E l'impulso a tale conciliazione il Feuerbach lo colloca nell'amore, che è per lui sintesi di materialismo e di idealismo [76-77], in quanto idealizza

[1] Alcuni elementi del pensiero del Feuerbach, che andiamo esaminando, risalgono allo Hegel (si veggano, per es., le sezioni *Lo spirito pratico e lo spirito libero* nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*); ma son volti, in parte, a significato differente. Ad es. ciò che lo Hegel dice della libertà vera, che, in quanto *eticità*, esige che il volere non abbia per suo scopo un contenuto soggettivo, cioè egoistico, è dal Feuerbach volto contro la religione. Piú egli s'avvicina allo Hegel nel concepir la funzione del dover essere, ma se ne differenzia nel concetto dell'unità dello spirito teoretico e del pratico, in quanto appunto egli tende a un realismo naturalistico contro l'idealismo dello spirito.

la materia, passando dall'essere al dover essere, e materializza lo spirito, attuando l'ideale nella realtà.

E in questa concezione appare anche l'esistenza della unità intima, della identità di teoria e praxis, di conoscere e fare.

Il conoscere è praxis in se stesso ed è principio di praxis morale.

L'idea del conoscere come fare risulta già in gran parte dalla esposizione della teoria della conoscenza nel Feuerbach. E per quanto egli non l'abbia certo sviluppata sistematicamente, pure non è dubbio che gli appartenga, e nuovi elementi possiamo presentarne.

Per ciò che riguarda l'esercizio del pensiero intellettuale, pensare e fare sono detti una stessa cosa. « Nelle cose puramente intellettuali, ciò ch'io penso lo faccio; ciò che mi rappresento unito l'unisco, disgiunto lo separo, distrutto o nullo lo anniento, lo nego » [69]. E questo è il principio stesso che serviva al Vico di fondamento alla certezza delle matematiche: *verum ipsum factum*. Ma il Feuerbach dà a questo principio un significato piú ampio di quello che possa apparire dal passo sopra citato. L'esistenza di ogni cosa (non esclusi noi stessi) [1] per noi consiste nella conoscenza che ne abbiamo [40-41, 215]. Ma la conoscenza non è rispecchiamento passivo, è attività del pensiero anche per ciò che riguarda l'esperienza esterna, in cui la materia offerta dalla natura deve essere foggiata nella forma della coscienza [318-22], il dato deve trasformarsi in prodotto. Sotto questo rispetto l'autocoscienza e la conoscenza del mondo sono ugualmente un fatto dell'attività del pensiero: « pensarsi è prodursi, pensare il mondo è crearlo », di modo che dalla coscienza proviene il mondo in quanto idea [112-13]. Questo principio illumina in un nuovo significato ciò che il Feuerbach dice intorno alla necessità intrinseca dell'esistenza dell'universo. « L'essere è il bisogno assoluto e l'assoluta necessità. Qual è il fondamento dell'esistenza che abbia il sentimento di se stessa e della vita? il bisogno della vita... Il mondo proviene da un bisogno, da una necessità... e in questo senso la negatività, come dice la filosofia speculativa, il niente è fondamento dell'universo... perché la esistenza in generale deriva da un bisogno, da una mancanza », da una necessità intrinseca a se stessa [70-71] [2]. Ora l'esistenza, che ha per eccellenza *il sentimento di se stessa e della vita*, è quella della coscienza e del pensiero. La conoscenza quindi,

[1] « Che io esista o no, se non ne ho conoscenza è perfettamente indifferente » [95].

[2] Basta questo passo a escludere ciò che pensa il Gentile (*La filosofia di Marx*, p. 121) che il Marx abbia fatta attiva la realtà che era immobile nel Feuerbach per mancata applicazione della dialettica. Il Feuerbach appartiene, come nota il Vidari (*L'individualismo nelle dottrine del secolo XIX*, Hoepli, 1909, pp. 235-42), alla corrente volontaristica, della quale è tra gli iniziatori. E questo tanto piú può affermarsi in quanto la concezione, che il Vidari trova nell'opera *Gottheit, Frei-*

che ne è la attività, proviene dal bisogno di se stessa, dal sentimento di una mancanza, dalla coscienza di una lacuna da riempire, di una limitazione da superare. Il rapporto fra il soggetto e l'oggetto è una opposizione che dà luogo ad un sviluppo dialettico: l'oggetto, opponendosi al soggetto come negazione sua, dà l'impulso all'affermazione del soggetto entro l'oggetto, in che consiste la conoscenza e la praxis [1].

Ed ecco la gioia dell'attività produttrice, in quanto affermazione e sviluppo progressivo del soggetto nel dominio sull'oggetto. « La idea dell'attività, del fare, del creare è per se stessa una idea divina. Nell'atto l'uomo si sente libero, felice; nella passione oppresso e infelice. L'attività è sentimento positivo di sé; è positivo in generale nell'uomo tutto ciò che è accompagnato da gioia... L'attività gioiosa trionfa di tutto: è quella che è in accordo con la nostra natura, che non risentiamo né come limite, né come costrizione. L'attività piú felice è la produttiva; è piacevole, per es., leggere; ma creare cose degne d'esser lette è meglio ancora » [261].

Senza dubbio per altro non mancano nel Feuerbach contradizioni anche su questi punti.

La sensibilità è talvolta presentata [339] come un principio passivo; e per quanto in questo caso per sensibilità si intendano il piacere e il dolore, non deve però dimenticarsi che il piacere doveva pur rappresentare, secondo il Feuerbach, l'affermazione dell'attività del soggetto.

heit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie, del 1866, risale invece sino al *Wesen des Christenthums* del 1841. E vi risale, come il passo citato nel testo dimostra all'evidenza, non soltanto in qualità di concezione etica, per cui «l'impulso nella sua verginità e spontaneità primitiva è il principio fondamentale di tutta la condotta», ma in qualità di vera e propria concezione metafisica.

Conviene però aggiungere un'altra considerazione importante: che il principio dell'impulso, come fondamento della realtà del mondo e della coscienza, è nel Feuerbach pensato quale sviluppo dialettico. In questo senso appunto egli rivolge piú tardi allo Schopenhauer un rimprovero analogo a quello che aveva mosso al Böhme e allo Schelling: di ridurre la volontà a una irrealtà (*ein Unding*), separandola dalla materia, che le conferisce la realtà dialettica dello spiegamento. E in questo senso pure il suo soggettivismo afferma la realtà dell'uomo determinato (non dell'uomo in genere), di fronte alla specie e alla società; piuttosto come esigenza dialettica della realtà dei momenti dell'opposizione, che come tendenza individualistica nella morale.

[1] A questo punto non è senza interesse richiamare l'interpretazione data dal Labriola alla filosofia della praxis, ossia al «capovolgimento pratico della teoria della conoscenza, insito al materialismo storico» (*op. cit.*, p. 54). «Il sapere è un bisogno che empiricamente si produce» (p. 81). «Le attività interiori, compreso l'uso della ovvia riflessione, sono come un venir crescendo, per la sollecitazione dei bisogni, di noi stessi, cioè un generarsi di nuove condizioni, successivamente elaborate» (p. 61). Quindi ogni atto di pensiero è uno sforzo, cioè un lavoro nuovo, che mentre richiede i materiali dell'esperienza depurata e gli strumenti metodici, agevola però i nuovi sforzi, accumulando e materiali ed energie nuove (pp. 54 e 55).

Il processo realistico di questa filosofia è «dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita... Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello. Dai bisogni, e quindi dai vari stati interni di benessere e di malessere, nascenti dalla soddisfazione dei bisogni alla creazione mitico-poetica delle ascoste forze della natura: e non viceversa» (p. 56).

« Ogni piacere è affermazione di sé, ogni gioia è espansione di forza, energia vera » [356].

Ma la contradizione piú grave è nella concezione del rapporto conoscitivo e pratico fra soggetto e oggetto. Il Feuerbach poneva il contrasto fra paganesimo e cristianesimo in ciò, che mentre questo voleva rompere ogni rapporto del soggetto con gli oggetti, per concentrarlo in se stesso come essere assoluto fuori del mondo, quello lo apriva invece a tutte le azioni della natura. « I cristiani eran quindi liberi, indipendenti dalla natura, ma la loro non era che una libertà di fantasia e di miracolo; perché la vera libertà ha per regola la natura e la conoscenza delle cose » [184]. Questa libertà vera, fondata sulla coscienza dell'unità dell'uomo con la natura, noi ci attenderemmo, per quanto si è venuto esponendo, di trovarla rappresentata siccome una conquista graduale della praxis operosa: ai due momenti opposti (soggetto = affermazione; oggetto = negazione o limite) parrebbe dover seguire la sintesi nel rapporto conoscitivo-pratico, che si presenterebbe come negazione della negazione per essere l'affermazione del soggetto nell'oggetto.

Se non che nel Feuerbach talora la stessa attività dello spirito è considerata come soggezione di esso all'oggetto. « Lo spirito dell'uomo non è che il modo essenziale della sua attività, ma lavorare è servire, sottomettersi a un oggetto che nel nostro spirito abbia un valore grande e reale... e diventi il fine della nostra vita » [207-8]. E in corrispondenza di questa interpretazione dell'attività sta quella, talvolta data alla libertà, che vien presentata, non come conquista del dominio sugli oggetti, ma come liberazione, sottrazione di se stesso alla loro influenza. Lo stesso sviluppo è in un certo punto definito come « la liberazione da tutti i limiti e gli ostacoli » [126]; e con ciò si riflette il punto di vista medesimo della religione. La contrapposizione del paganesimo, che volge il suo studio alla natura, al cristianesimo che si chiude in se stesso, diventa quindi non un contrasto di fini, ma una diversità di vedute sul mezzo migliore di raggiungere il fine medesimo.

« Il cristianesimo vuole la libertà spirituale; ma credi tu che se diventi libero da che che sia, ciò dipenda solo da te e dalle tue intenzioni? Oh, allora non hai provato mai un caso reale di liberazione... La tua volontà e le tue intenzioni possono liberarti dagli ostacoli che tu conosci, non da quelli nascosti nella natura delle cose. E noi ci sentiamo oppressi, finché non ci separiamo esteriormente dalle cose con cui abbiam rotto interiormente. La libertà sensibile è la vera libertà spirituale » [199-200].

Con ciò scompare la praxis e nella conoscenza e nella vita. La conoscenza, che sia diretta solo ad oggetti coi quali vogliam rompere il rapporto, non è attività formativa del soggetto; la vita, che miri soltanto a sottrarsi alle azioni degli oggetti, non è lotta per il dominio e lo spiegamento delle proprie energie potenziali; è fuga.

Però questa interpretazione è quanto mai lontana dalle intenzioni del Feuerbach: poche volte come in questo caso la unilateralità dell'espressione ha svisato il suo pensiero.

Rammentiamoci il suo principio che « il fondamento di una esistenza che abbia il sentimento di se stessa e della vita è il bisogno della vita..., che la esistenza in generale deriva da un bisogno, da una mancanza ». Questo principio è affermato piú volte dal Feuerbach sotto varie forme. « Una esistenza senza bisogni – dice egli altrove – è un'esistenza superflua. Chi non ha bisogni non ha neppur bisogno d'esistere; che esista o no è lo stesso per lui come per gli altri. Chi è senza tendenze, senza aspirazioni è pure senza fondamento; chi è incapace di soffrire è immeritevole di "vivere" [381-82]. Ora la coscienza del bisogno da che può sorgere se non dalla coscienza di una opposizione o di un limite al nostro essere e alle nostre capacità potenziali? Ed ecco la ragione per la quale la conoscenza, oltre ad essere un fare in se stessa, diventa principio di attività; perché desta la coscienza del bisogno, ne determina la funzione dialettica, suscita la operosità umana. Ecco l'unità di teoria e di praxis, distrutta nella religione, ricercata dal Feuerbach: unità o identità dialettica, che corrisponde, nel valore dinamico che le è attribuito, alla identità dialettica di razionale e reale posta dallo Hegel.

« L'uomo che non può cacciare dal suo spirito l'idea del mondo, l'idea che tutte le cose si concatenano fra loro, che ogni effetto ha una causa naturale, che un desiderio non può esser soddisfatto che quando l'uomo se ne faccia un fine e si valga dei mezzi necessari a raggiungerlo, un tal uomo non cerca nella preghiera l'identità dell'ideale e del reale, *si contenta di lavorare, trasforma le sue aspirazioni attuabili in fini di attività pratica* » [154-56].

La teoria si trasforma cosí nella praxis [1]. Essa rivolge la sua attività

[1] Esaminando i rapporti tra l'attività teoretica e la pratica, il Croce scriveva esser la prima condizione della seconda. La volizione « ha le radici nel mondo circostante, è iridata dei colori delle cose, che l'uomo ha percepito come spirito teoretico, prima di operare come spirito pratico » (*Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909, pp. 27-28). Per passare da questo pensiero a quello del Feuerbach occorrerebbe dire che il mondo circostante suscita la volontà del conoscere, l'attività dello spirito teoretico, e che questa a sua volta è non solo condizione, ma determinante dell'attività dello spirito pratico.

alla conoscenza, agli oggetti: ma qui può dirsi, per quanto in significato diverso che nella religione, che « ciò che è oggetto nel pensiero è fine nell'azione », cioè impulso e principio di operosità [55-56, 136]. Lo stimolo al pensiero è anche stimolo all'attività pratica; e in ciò consiste la forza *rivoluzionaria* della parola; in quanto, per la comunicazione del pensiero, è comunicazione dell'impulso ad operare [108-9]. È forza *rivoluzionaria* (la parola è usata dal Feuerbach stesso) insomma, in quanto espressione di quell'attività *pratico-critica* della mente, il cui significato *rivoluzionario* il Marx dichiarava non essere stato inteso dal Feuerbach. Il passaggio dalla teoria alla praxis è un passaggio necessario, inevitabile, per il Feuerbach [cfr. 305 e 385], tanto che la praxis diventa criterio della stessa verità della teoria e « ciò che si nega nella praxis non ha piú fondamento nell'uomo, non è piú che fantasma d'immaginazione » [173].

Se la teoria è attività disinteressata, non è per ciò in opposizione con la praxis, come è invece con l'egoismo. La praxis vera, che l'egoismo finisce per soffocare e distruggere, trova al contrario nella teoria la sua inesauribile sorgente. E questa è la superiorità che il Feuerbach vanta nel paganesimo sopra il cristianesimo: la civiltà è la praxis progressivamente generata dalla teoria.

« La civiltà dipende dal mondo esterno, ha bisogni infiniti e di ogni specie; non trionfa dei limiti della scienza e della vita che con l'attività reale. Il cristianesimo non ha bisogno di tante cose, e perciò non contiene alcun principio di progresso, d'educazione, alcuna tendenza al lavoro, allo sforzo, perché non spezza gli ostacoli della vita terrestre che nella immaginazione del cielo... Il bisogno, la mancanza è la sorgente d'ogni lavoro umano. E la società non ha altro fine, col lavoro, che di realizzare un cielo terrestre » [259-60].

Il cristianesimo presenta anche un aspetto secondario, per cui sembra conciliarsi coll'idea della praxis ed esserne sorgente. Nell'incarnazione di Cristo, il dio che si fa uomo è la legge che si fa esempio. Al posto della legge astratta, che parla soltanto alla intelligenza, subentra una legge visibile, personale, vivente, umana, di carne e di sangue: è l'esempio vivificante, che riempie di entusiasmo, trascina all'imitazione. Ma la virtú che esso suscita è per il Feuerbach quasi inconscia e involontaria; non è frutto di intenzione personale e veramente voluta, di motivi d'azione la cui moralità sia anima cosciente dell'individuo che opera. E in fondo c'è pur sempre l'elemento miracoloso, che spera e prega la liberazione dai mali per opera della bontà divina e non della operosa attività del soggetto [176-78, 302-3].

L'attivo è quindi mutato in passivo; ciò che per il pagano rappresentava il resultato della attività propria è trasformato in affare di sentimento e di recettività: « il pagano *si eleva*, il cristiano *si sente elevato* » [291].

Ora, nel confronto della concezione naturalistica con quella del sopranaturalismo, appare nella sua piena luce l'inscindibilità della praxis dalla teoria, la impossibilità per essa di possedere la realtà concreta ed effettiva quando si voglia separare dalla teoria e contrapporsele. Nella concezione religiosa la divinità onnipotente, di fronte alla quale la natura è nulla in se stessa, perché dal nulla creata e nel nulla rientrante al volere della divinità, è una potenza che non ha limiti né ostacoli. Al concepimento di essa è perfettamente superflua la conoscenza della natura, la teoria: perché la natura, che dovrebb'essere l'oggetto, non ha in se stessa alcuna intrinseca necessità, ma dipende dall'arbitrio divino. Ora questo arbitrio resta una potenza indefinita, perché assoluta e priva di ogni determinazione; resta un puro concetto potenziale, cui è indifferente il passaggio all'atto, perché questo non costituisce un bisogno intimo dell'essere, una produzione necessaria all'essere stesso [262-263]. Ma il concetto reale dell'attività presuppone una determinazione definita; vuol essere concreto rapporto di soggetto ed oggetto, concreto contrasto di tendenza e di limite, di bisogno e di ostacolo.

Ed ecco perché tale concetto reale si può avere soltanto nel naturalismo [1]; ecco perché senza teoria, che nella conoscenza della natura dia conoscenza dei limiti opponentisi alle tendenze umane e susciti dal bisogno l'aspirazione a convertire la potenza in atto, non è possibile vera praxis od operosità concreta ed effettiva. La teoria dà il fine e insieme i mezzi, perché [328] il fine non è distinto e indipendente dai mezzi.

« Non la volontà sola, non la conoscenza indeterminata, ma *il fine applicato alle azioni fonda l'unità della teoria e della praxis*, dà all'uomo una base morale, cioè un carattere. Ogni uomo deve farsi un dio, ossia un fine dei suoi atti. Chi ha un fine ha una legge sopra di sé; non solo si guida, ma ha una guida. Chi non ha fini non ha santuario né patria... Il fine impone dei limiti; *ma questi limiti istruiscono e dirigono la virtú*. Chi ha un fine vero ha una religione, non nel senso ristretto

[1] « Ciò che differenzia » il sentimento concreto che « il pensabile non è che genesi... dalle vaghe intuizioni trascendentali (es. Schelling) è il bisogno di specificare la ricerca: ossia il riavvicinamento all'empirismo ». Cosí il Labriola (*op. cit.*, p. 79). Per il Feuerbach questo richiamo all'empirismo è necessario, in quanto la natura è condizione di ogni genesi, compresa quella del pensiero, e, secondo l'espressione del Labriola, « il sapere è per noi un bisogno, che empiricamente si produce » (p. 84).

della plebe teologica, ma in quello della ragione e della verità » [93-94].

Cosí l'oggetto, opponendosi come limite o negazione al soggetto, diventa la molla di propulsione dialettica non del solo sviluppo individuale, ma di quello della umanità intiera, e la storia si rivela [187] come una successione di vittorie sugli ostacoli, che di volta in volta si presentavano quasi limiti dello svolgimento umano.

In questo senso l'umanità collettiva, la vita sociale appare come la realtà concreta della vita dell'uomo: la vera unità di teoria e praxis non può risultare nella considerazione di un individuo singolo, ma soltanto nella concezione dell'organismo collettivo dell'umanità.

« La filosofia nuova – è detto nella *nota* che chiude il *Wesen des Christenthums* – è insieme filosofia *dell'*uomo e *per* l'uomo. Senza diminuire la dignità della teoria, anzi nell'accordo piú intimo e perfetto con lei, ha una tendenza essenzialmente pratica, pratica nel senso piú elevato. Realizzando l'idea, contenendo tutta la verità della religione, ne prende il posto e ne ripudia il nome. Ma per rispondere ai bisogni del presente e dell'avvenire deve differire *toto genere* dalla filosofia antica; dev'essere un atto nuovo, *collettivo*, libero ed autonomo *dell'umanità* » [387].

Ma c'è un altro aspetto ancora nel quale la vita sociale concreta appare la vera unità di teoria e praxis e il caso tipico di essa: che nel rapporto fra l'individuo e l'umanità si vede in modo singolare la dipendenza dell'autocoscienza del soggetto dalla coscienza dell'oggetto, la trasformazione della coscienza del limite in aspirazione operosa allo sviluppo progressivo, la generazione continua ed infinita della praxis dal seno fecondo della teoria.

E questo ci conduce ad esaminare il terzo fra quei punti, sui quali si concentravano le critiche del Marx al Feuerbach: la concezione dell'uomo come specie astratta o collettività concreta, dei rapporti cioè fra il concetto di individuo e quello di società.

La concezione dell'uomo: individuo, società, specie.

L'essenza della religione per il Feuerbach si risolve nell'essenza dell'uomo. Tale concetto per il Marx significa tornare all'ipotetico *uomo naturale*, che aveva fatto le spese di ogni teoria contrattualista da Epicuro (per non dire da Democrito) allo Hobbes e al Rousseau, tolte le rarissime eccezioni, come l'Althusius. L'uomo come essere naturale è

l'individuo astratto dalla società, che presenta caratteri comuni con i suoi simili, per i quali, prescindendo da ogni *principium individuationis*, noi possiamo giungere al concetto della *specie* umana, intesa quale tipo astratto, fuori d'ogni determinazione di tempo e di luogo. Ogni singolo *individuo* ha in sé l'essenza della *specie* (ché altrimenti sarebbe individuo di una specie diversa): tra i singoli individui la specie costituisce un legame *naturale*, perché la riproduzione, onde la esistenza della specie è condizionata, è pure condizione dell'esistenza dei singoli. Ma la specie è in se stessa priva di ogni principio di sviluppo e di spiegamento; è il tipo muto, immobile.

Come dai singoli individui si passa alla società? Nello stesso modo che dagli atomi si costituisce la massa di un corpo: un accostamento meccanico, che nel tempo stesso è lotta fra gli egoismi dei singoli, ci dà la società *borghese*, che ha per suo principio la concorrenza, la guerra degli individui per il predominio [1]. Nello stesso anno in cui il Marx scriveva queste sue note critiche, usciva l'*Unico e la sua proprietà*, sotto il pseudonimo di Max Stirner, che appariva quasi conclusione del soggettivismo del Feuerbach, interpretando l'*homo homini deus* nel *quisquis sibi deus*.

Ora dice Marx: esiste religione che non sia *prodotto sociale storico*? esiste essenza umana che non sia l'insieme delle relazioni sociali? esiste individuo che non appartenga a una determinata forma sociale? Dunque contro il vecchio punto di vista della società *borghese* si affermi il nuovo della società *umana* o umanità consociata.

Il Marx pertanto accusa il Feuerbach di non aver compresa la necessità del rapporto fra l'individualità e la società, « nella quale l'uomo vive come il pesce nell'acqua » [2], di essersi fermato alla intuizione naturalistica dell'uomo e a quella meccanica della società. Il che, osserva il Gentile, equivaleva per parte del Feuerbach a *negare* la società, perché dichiararla accidentale o negarla è la stessa cosa, arrivandosi al concetto della superfluità inceppante o pericolosa dello Stato per l'individuo, scolpito nel precetto epicureo λάθε βιῶσας [3].

Ora, posto ciò, il Feuerbach avrebbe dovuto avere una singolare in-

[1] L'accostamento come risultato della lotta di concorrenza si trova concepito in modo tipico nella filosofia sociale dello Hobbes. Gli uomini sulla terra sono per essa quasi atomi in un recipiente chiuso, animati tutti da una forza di repulsione reciproca: respingendosi l'un l'altro, ne risulta una costrizione vicendevole all'accostamento; l'attrazione non è che l'effetto della repulsione, l'associazione è conseguenza dell'ostilità reciproca. (Cfr. i miei *Saggi per la storia della morale utilitaria. La morale di T. Hobbes*, Drucker, Padova 1903-904).

[2] Gentile, *La filosofia di Marx*, p. 78.

[3] *Ibid.*, pp. 78-80.

coscienza delle conseguenze naturali delle sue teorie, quando, come s'è visto, contro la filosofia antica affermava la necessità che la filosofia nuova, per rispondere ai bisogni del presente e dell'avvenire, dovesse essere un atto *collettivo* dell'umanità. Ma la realtà è che tale affermazione discendeva direttamente e inevitabilmente dalle premesse, poste in modo assai diverso da quanto il Marx e il Gentile sembrino giudicare.

Non che manchino nell'opera del Feuerbach espressioni che possano apparentemente dare ragione ai suoi critici. Precisamente nelle prime pagine del primo capitolo (il cui stesso titolo: *essenza dell'uomo in genere*, sembra prova dell'interpretazione sopra esposta), il Feuerbach pone come differenza fra l'uomo e l'animale la *coscienza*, intesa nel senso che l'uomo ha la capacità di conoscere se stesso *come specie* [1]; sicché la religione trova in ciò il suo oggetto, cioè nella coscienza dell'infinità della natura della specie umana, la cui essenza si riassume in questi tre elementi: ragione, volontà e cuore [21-23]. Questo è senza dubbio un concetto astratto dalla realtà concreta della società e della storia. Ma non si dimentichi, a giustificazione del Feuerbach, che egli vuol rendere ragione del carattere assoluto che la religione attribuisce a dio, e, pur proponendosi di risolvere l'essenza di dio in quella dell'uomo, si trova condotto a collocarsi nello stesso punto di vista astratto, che è proprio della religione in genere. « Dio – egli spiega in un capitolo ulteriore – non è che l'essere dell'uomo ritirato in se stesso, non è che la coscienza della nostra capacità di far astrazione da tutto, di poter vivere soli con noi stessi..., è la solitudine assoluta e l'assoluta indipendenza. Ma un dio solitario esclude il bisogno *essenziale* della vita in due, dell'amore, *della comunità, della coscienza reale e completa*, dell'altro me ».

Non siamo ancora giunti all'affermazione piena della essenza sociale dell'uomo: il Feuerbach in fatti, spiegando in questo passo il mistero della trinità, trova che esso è l'affermazione del cuore umano, per il quale la vita con altri è la sola vera e soddisfatta di sé; ma fermandosi a esaminare il fatto *naturale* dell'amore, considera per questo sufficiente il numero di *due* persone [95-97].

Tuttavia c'è intanto un principio fondamentale, espresso in queste pagine: che non v'ha *coscienza reale completa* se non nella comunità. E per quanto piú volte il numero *due* ritorni nel Feuerbach come

[1] Ma, intanto, qui è la negazione di quel materialismo, che al Feuerbach viene attribuito. Mi valgo delle parole dello stesso Gentile: « Il materialismo non può vedere nell'uomo se non l'animale (naturalismo); ma il Marx, pel suo concetto della praxis, è costretto a vedere nell'uomo qualcosa di piú che il puro animale, a vederci per l'appunto... l'uomo, vale a dire l'animale, sí, ma l'animale per natura sua politico. Ma che materialismo è cotesto? » (*La filosofia di Marx*, p. 152).

affermazione di una condizione elementare indispensabile per l'esercizio del pensiero, per l'autocoscienza e la coscienza dello stesso mondo esterno [115, 384], non devono queste frasi interpretarsi rigorosamente come riduzione della società umana all'astrazione di due individui, sostituita all'analoga astrazione d'uno solo, ma come espressione del minimum, che volta a volta è necessario per l'attività della mente umana. Il soggetto isolato, alle prese con la natura fisica, è, dice il Feuerbach, una astrazione irreale: non è possibile in origine un atto mentale conscio di se stesso se non nel rapporto tra due persone. Ma è evidente che, per avere la possibilità di tale rapporto, occorre la supposizione della società: la quale per tanto viene ad essere dichiarata la prima condizione per « la produzione dell'uomo spirituale, del pari che per quella dell'uomo fisico ».

Questa produzione, come s'è già avuto occasione d'accennare, è una formazione che si svolge secondo un ritmo dialettico. La conoscenza è un rapporto fra il soggetto e l'oggetto: questo, presentandosi come limite o negazione di quello, conduce alla sua affermazione conoscitiva-pratica, in cui si viene avverando la sua formazione. Ora il primo oggetto, che venga sentito come limite del soggetto, è il suo simile: per giungere alla coscienza del mondo si deve passare per quella degli altri uomini: l'altro è il legame fra me e il mondo[1]. « Mi sento dipendente dalla natura, perché mi sento dipendente dagli altri uomini; se non avessi bisogno di loro non avrei bisogno del mondo; per essi mi riconcilio con questo. Senza gli altri il mondo sarebbe per me vuoto, inanimato, privo di significato e di ragione... Un uomo isolato si perderebbe come un'onda nell'oceano, senza comprendere se stesso, né le cose. Il primo oggetto dell'uomo è l'uomo » [113-14]. L'uomo arriva alla coscienza di se stesso e dell'universo soltanto per mezzo della coscienza dei suoi simili [114, 124, 140, 193]; sicché, se deve la propria esistenza alla natura, deve la propria umanità ai suoi fratelli, senza cui nulla potrebbe, né fisicamente, né intellettualmente.

Ed ecco la società come unico ambiente vitale e reale per l'uomo; perché « la vita sociale soltanto realizza l'umanità » [194] e il suo sviluppo progressivo. Giacché non soltanto le forze unite si moltiplicano di quantità e di qualità; ma il vicendevole attrito delle intelligenze è condizione dello sviluppo della ragione, dei suoi progressi [114-15,

[1] Cito qui dal Labriola per opportuni raffronti: « Il lavoro, che ci appare nella nostra coscienza individuale, non si avvera in ciascuno di noi, se non in quanto siamo, nell'ambiente della convivenza, esseri socialmente, e quindi anche storicamente condizionati. I mezzi della convivenza sociale... costituiscono, al di là di ciò che offre a noi la natura propriamente detta, la materia e gl'incentivi della formazione interiore» (*Discorrendo ecc.*, p. 55).

156]. La totalità dell'essere umano per tanto, lungi dall'essere contenuta in un solo individuo, sotto il rispetto sia intellettuale, sia morale, può essere compresa e manifestata soltanto nella collettività, il cui essere è infinito [386-87], cioè capace di illimitato sviluppo [1].

Quella concezione dell'individuo astratto come contenente in sé la essenza della specie, che al Feuerbach è rimproverata dai suoi critici, egli invece la rimproverava al cristianesimo nella sua opposizione con la filosofia pagana: «gli uomini, obbiettava, non realizzano l'*uomo* che per mezzo della loro unione, e soltanto nel loro insieme sono ciò che l'uomo può e deve essere».

«L'idea della specie e, con essa, l'importanza e il significato della vita sociale furono disconosciuti dal cristianesimo» [185-96]. Sta bene che si debba ammettere *una* essenza dell'umanità; ma a patto di considerarla *infinita*, di riconoscere che l'unità di natura è molteplicità nell'esistenza, che l'esistenza reale è un'infinita inesauribile varietà d'individui, che si completano reciprocamente per manifestare la ricchezza dell'essere. Si completano e si formano reciprocamente, rappresentando la collettività la condizione essenziale dell'esistenza e dello sviluppo fisico, intellettuale e morale dell'individuo, in quella vita sociale che *sola* realizza l'umanità. Tanto che il criterio di ogni verità, logica e morale, è posto dal Feuerbach nella unanimità fra gli uomini. La coscienza della legge morale, del diritto, della convenienza, della stessa verità è legata

[1] Questi concetti non sono nuovi, certamente, nella filosofia tedesca. Già Herder (riprendendo forse il paragone del Pascal, fra la vita della umanità e quella d'un uomo, *qui subsiste toujours et apprend continuellement*), considerava la storia del genere umano una catena di socievolezza e tradizioni che costituisce l'educazione del genere umano: «ogni uomo diviene uomo per mezzo della educazione, e la specie non vive che nella serie degli individui» (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-87, libro IX); «il fine della natura umana è l'umanità». Ma, come notava già il Flint (*Philosophie de l'histoire en Allemagne*, 1878, pp. 82-84), il rapporto fra il concetto di *uomo* e quello di *umanità* resta indeterminato nello Herder, che considera equivalente a quella su citata la proposizione: «il fine dell'uomo è in lui stesso». (Cfr. anche Farinelli, *L'umanità di Herder*, in «Studi di Filologia Moderna», 1908, e il mio: *Il primo assertore della missione germanica: Herder*, in «Riv. Naz. Lat.», 1918). La necessità di determinare questo rapporto e l'intuizione di esso come processo dialettico, che si svolge fra i momenti di opposizione, si ha invece col Kant (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht*, 1784). Lo sviluppo completo dell'uomo si raggiunge non nell'individuo, ma nella umanità; il progresso però si compie attraverso una opposizione dialettica fra l'individuo e la società: l'individuo, che ha bisogno della società per la sua stessa esistenza, la società, che vive della vita e dei rapporti reciproci degli individui. Per lo sviluppo della propria individualità e delle capacità sue migliori, l'individuo deve porsi quale momento opposto alla società: come l'albero della foresta, che per svilupparsi deve contendere agli altri aria e luce; ma come dalla lotta per la vita fra gli alberi trae rigoglioso sviluppo la foresta, così da quella fra gli uomini trae progresso la civiltà sociale.

Queste idee del Kant hanno influito sul Feuerbach: solo che, mentre nel Kant lo sviluppo fenomenico si considera capace di giungere a completo fine, e perciò non s'intende come questo possa raggiungersi bene solo nella specie e non negli individui, nel Feuerbach tale proposizione acquista il suo significato reale dal fatto che lo sviluppo si considera indefinito, senza limite di uomo *nonmenico* contro l'uomo *fenomenico*.

Una concezione dialettica analoga si ritrova anche nel Bunsen (*Dio nella Storia*, 1857-59; cfr. Flint, *op. cit.*, pp. 363-67).

necessariamente alla coscienza dell'*altro* », preso come « rappresentante » della specie umana, della collettività sociale [193-94, 384].

E da questa coscienza deriva direttamente quella concezione della società *umana* o umanità consociata, della quale il Marx affermava pure la necessità, attribuendo però al Feuerbach quella della società *borghese*. « L'uomo che ha coscienza della specie come di una realtà, che vive in essa e per essa, considera la sua esistenza per gli altri, la sua maniera d'essere *pubblica* utile a tutti, come la sua esistenza propria, il suo essere immortale; vive anima e cuore per l'umanità »[208].

Che ha a che fare dunque il Feuerbach col λάθε βιῶσας di Epicuro? Senza dubbio Marx, nel fare la strana metamorfosi, che in lui appare, delle teorie del Feuerbach, aveva il pensiero preoccupato da alcuna delle tendenze che si credevano derivate da esso: tipica la corrente stirneriana. Ma in lui fa meraviglia questa dimenticanza della religione dell'umanità o *umanesimo*, cui il Feuerbach era giunto affatto indipendentemente dal Comte, e si mantenne pur fedele, dal *Wesen des Christenthums*, agli scritti pubblicati postumi dal Grün, che ne rappresentano piú ampio sviluppo [1]. Fa meraviglia in quanto non solo di quell'*humanismus* il Marx fu seguace prima di scrivere con l'Engels *La sacra famiglia* [2], ma piú tardi, quando ne fu distaccato, lui e l'Engels uniti fe-

[1] Anche lo Höffding realmente battezzò una volta l'etica del Feuerbach quale « morale dell'egoismo », per aver egli affermato fortemente l'impulso alla felicità come fondamento dell'etica. Poi i frammenti, pubblicati nel 1874 dal Grün, gli fecero dichiarare (*Storia della filosofia moderna*, vol. II, pp. 270-71 dell'ed. it.) d'averlo prima frainteso. Ma bisogna pur notare che i principî dell'umanesimo sono già nel *Wesen des Christenthums*, e i mutamenti, che appaiono nelle opere intercedenti fra questa e gli scritti postumi, van sempre un po' interpretati al lume di quella tendenza aforistica e dogmatica, che nel Feuerbach toglie spesso la corrispondenza fra l'espressione e la vera totalità del pensiero.

[2] Lo *Humanismus* del Feuerbach è considerato nei suoi rapporti con l'anarchia e il socialismo anche nel libro di Agostino Gori, *Gli albori del socialismo* (Lumachi, Firenze 1909, capp. XV-XVI), interessante per abbondanza d'informazione, non certo per profondità di esame. Tuttavia questo libro è dei pochi che tengan qualche conto della situazione in cui s'è trovato il Feuerbach; ché a lui han voluto risalire due tendenze antagonistiche: il socialismo dell'amore e l'individualismo anarchico dell'*Unico* stirneriano. In generale, quando si parla del Feuerbach, si ha lo sguardo soltanto a quest'ultimo, dimenticandosi che al gruppo radicale, che teneva il Feuerbach per suo maestro nel 1843, appartenevano il Marx e l'Engels, socialisti, come il Ruge, il Bauer, il Bakunin, individualisti, e che Karl Grün non è meno di Max Stirner (anzi molto piú) continuatore dell'indirizzo del Feuerbach. Max Stirner, che accusava il Feuerbach di parlare come un prete, per non aver avuto il coraggio di sviluppare l'individualismo amoralista contenuto nei suoi principî, ha interpretato inesattamente il maestro non meno che il Marx, e, sulle orme di loro due, il Gentile e il Vidari. Il Feuerbach ha subito il destino di tutti coloro, che in forma aforista e dogmatica esprimono volta a volta elementi parziali del loro pensiero: spesso i critici interpretano come tutto il sistema quello che solo nell'intiero sistema assumerebbe il suo vero significato di elemento parziale. Dalla teoria della conoscenza alla morale, tra il Feuerbach e lo Stirner c'è distinzione molto netta, come spero dimostrare altrove. Qui mi limito ad osservare che quel principio dell'uomo reale in quanto individuo, e non in quanto « uomo in genere che ha assunto una forma determinata », che il Vidari (*L'individualismo ecc.*, p. 240) assume come proposizione da cui scaturisca l'individualismo stirneriano, non è tanto opposizione al concetto dell'uomo quale essere sociale e morale, quanto alla teoria hegeliana per cui « l'*io* è universale in sé e per sé », che « attraversa come categoria tutte le determinazioni » (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 20, *Zus.*).

cero oggetto di vivaci sarcasmi precisamente Karl Grün e il suo *vero socialismo* (tutto inspirato alla religione dell'amore del Feuerbach), sia nel *Manifesto dei comunisti*, sia indirettamente nello scritto contro Hermann Kriege e il suo *Volkstribun*.

Umanità consociata è il risultato appunto di quella religione dell'amore, che il Feuerbach vuol purificare dall'elemento contrastante della fede dogmatica, « separazione dell'uomo dal suo simile, distruzione del vincolo sociale », e, perciò, « contradizione con la religione, la moralità, il senso del vero nell'uomo » [288].

Certamente in tutta questa dottrina del Feuerbach non c'è una chiara e precisa spiegazione dei due concetti distinti di umanità come specie e come società, vale a dire come concetto astratto e come momento concreto di un processo storico: ma la conciliazione di questi due aspetti contrastanti si trova nel concepimento della società come processo storico della praxis, in cui l'umanità compie il suo infinito e inesauribile sviluppo progressivo, avverandolo nei vari momenti, che i singoli stadi sociali rappresentano.

La società come processo storico della praxis.

C'è, nella filosofia del Feuerbach, molto piú della concezione dialettica hegeliana, che egli non mostrasse di supporre nelle frequenti espressioni del suo ripudio di essa [49, 379-80 e *passim*].

Non è difficile ritrovare, nella ricostruzione del suo concepimento del processo storico dalle frammentarie manifestazioni del suo pensiero in proposito, il principio della identità hegeliana di razionale e reale nella sua significazione dialettica.

Già parlando della ragione personificata in dio, il Feuerbach stabilisce fra la realtà e la razionalità un'identità, costituita dal concetto di necessità, nel quale entrambe possono risolversi [71], di modo che la ragione diventa il criterio della realtà [65]. E se da prima accade che l'uomo prenda l'esistenza reale come criterio di ciò che è vero, poi dalla verità trae il criterio dell'esistenza reale [44]. « Solo ciò che una volta si avvera è necessario, e solo ciò che è necessario è vero » [340] [1].

[1] Una diversità, tutt'altro che trascurabile, fra lo Hegel e il Feuerbach, sta in ciò: che per quest'ultimo *esistenza* e *realtà* si equivalgono, là dove il primo stabiliva che « l'esistenza è, in parte, *apparizione*, e solo in parte realtà. Un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: accidente è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile*, che *può non essere* allo stesso modo che è » (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 6, *Zus.*, trad. Croce). È facile riconoscere che questa grave divergenza fra lo Hegel e il Feuerbach non è che un aspetto di quella, fondamentale, tra idealismo e realismo sperimentale.

Questi principî, che si riferiscono a tutto l'universo in genere, e, quindi, anche all'umanità e alla sua vita, non debbono però interpretarsi nel senso di una pura identità di termini immobili e per sé stanti, ma come unità dialettica, avverantesi nel processo di sviluppo. Come nello Hegel, così anche nel Feuerbach l'identità di razionale e reale non ha valore statico, ma dinamico.

La necessità intrinseca al razionale è il bisogno dell'esistenza, per cui si genera la sua realtà [70-71]: la opposizione e l'unità sono i principî necessari, le leggi della verità, in quanto collegate fra di loro [117-118], ossia costituenti il processo dialettico. Di modo che questi principî potrebbero svilupparsi così: razionale e reale sono termini opposti e identici al tempo stesso; opposti, in quanto ciò che si presenta come esistente, anzi che esaurire le esigenze della razionalità, ne genera progressivamente i momenti successivi; identici, in quanto tali esigenze sono la molla dialettica di quello sviluppo del reale, che non può avverarsi se non a patto che il reale entri in contradizione con se stesso, ossia si differenzi dal razionale e *per ciò stesso* tenda a identificarsi con esso. Ora ciò si applica nel Feuerbach in modo particolare al processo storico.

Ho già avuto occasione d'indicare come, là dove egli dice che il mondo deriva dall'*idea*, e ha quindi in essa la sua realtà essenziale, egli intendesse per idea il processo di sviluppo. E nella prefazione alla seconda edizione egli dichiara di essere *idealista* sul terreno della filosofia pratica, considerando l'idea come fede nell'avvenire storico[1]: cioè di non fare dei limiti del presente e del passato i limiti dell'umanità e dell'avvenire; ma di credere che molte idee, tenute irrealizzabili dai miopi della vita pratica, diventeranno un giorno realtà [VIII].

Quali sono queste idee, e quale il carattere che le differenzia dalle fantasie arbitrarie? Il Feuerbach non si pone esplicitamente la questione; ma la soluzione, che egli implicitamente dava al problema, ci risulta sia dall'identità posta fra ciò che è vero e ciò che è necessario, sia dal concetto fecondissimo del bisogno, figlio della conoscenza e padre della praxis, molla dialettica dello sviluppo. In questo concetto appunto la umanità presso il Feuerbach ritrova, in luogo dell'immobilità muta

[1] L'Engels (*L. Feuerbach e il punto d'approdo ecc.*) scrive: «Lo Starcke cerca l'idealismo di Feuerbach fuori di luogo: – Feuerbach è idealista, crede al progresso umano» (Collezione Ciccotti, serie II, fasc. 18, p. 18). E spiega in seguito che l'idealismo del Feuerbach sta invece nel voler tramutare la filosofia in religione e distinguere i periodi del genere umano per mezzo di mutamenti religiosi. Ora, a parte il fatto che la religione per il Feuerbach è piuttosto lo specchio riflettore che non la causa produttrice dei periodi [44-46 e *passim*] è anche indiscutibile che lo Starcke null'altro faceva se non riferire l'opinione dello stesso Feuerbach con le sue medesime parole (*Ludwig Feuerbach* von C. M. Starcke, Stuttgart 1885).

della specie, intesa quale complesso di caratteri generali sempre identici, l'inesauribile capacità di sviluppo nel processo dialettico della storia.

La *storicità* non è concezione estranea alla filosofia del Feuerbach: egli mostra di sapere che la stessa specie umana non è realtà concreta che nella continuità del processo storico. Questo è il significato dell'affermazione sua che un essere realmente infinito, infinitamente ricco di qualità differenti (l'umanità), può esistere solo nel tempo, nel quale (e non nella dialettica hegeliana) è il mezzo di unire tutte le opposizioni in un solo essere [49]. Non è qui ripudio dell'unità degli opposti, che il Feuerbach stesso afferma replicatamente; ma interpretazione di essa come dialettica del reale, che esige il tempo quale sua condizione. Il tempo, cioè, inteso in quanto successione non di durate, ma di momenti di sviluppo, ossia quale condizione dello spiegamento progressivo delle differenze, quale *forma* del processo storico, che pur essendo astratta in se stessa non ammette concreto fuor di sé. Potrebbe quasi dirsi che, se esso per il Feuerbach è la forma e la specie umana è la materia, il processo storico è il *sinolo*, l'umanità reale e concreta.

Di fatti nella concezione che il Feuerbach rivendica alla filosofia pagana contro il cristianesimo e fa sua, il succedersi infinito delle generazioni, costituente la vera immortalità umana, è presentato come « il principio di sviluppo della storia » [353-54]. L'infinità del tempo si fa dunque concreta in quanto significhi infinità di svolgimento, che si avvera perché [48-49] ogni uomo nuovo è potenza ed energia operosa nuova dell'umanità.

Ma la praxis collettiva, come la individuale, ha il suo principio nel bisogno. Dopo quanto s'è detto del concetto di praxis nel Feuerbach, non ci occorre spendere altre parole per dimostrare che non si tratta qui di riduzione dell'uomo ai bisogni fisici del mangiare e del bere. Il concetto di bisogno è nel Feuerbach l'equivalente del non essere hegeliano, in quanto è appreso dalla coscienza, è il sentimento di una mancanza, di un limite, onde sorge la aspirazione al suo superamento. Quindi, allorché il Feuerbach dice che la specie si realizza nell'insieme di tutti gli uomini del passato e dell'avvenire [187], vuol intendere (e lo spiega esplicitamente) che la sua realtà concreta è nella storia. « La storia dell'umanità non consiste se non in una successione ininterrotta di vittorie sugli ostacoli, che in un certo momento passano per limiti della nostra natura, e perciò insuperabili. L'avvenire dimostra sempre che i pretesi limiti della specie non sono che limiti degli individui. I progressi della filosofia e della scienza ce ne dàn le prove piú interes-

santi: nulla di piú istruttivo che una storia delle scienze, scritta per dimostrare l'errore di chi pretende fissar dei limiti alle potenzialità umane ». « Il limite c'è per la mia scienza e per la mia volontà, non per l'umanità: ciò che è impossibile, inintelligibile per una età, diventa intelligibile e possibile per l'età successiva » [187-88] [1].

Diventa possibile e intelligibile per opera dell'attività conoscitivo-pratica. Ma questa a sua volta si esercita in quanto il bisogno la determina; e in tal senso deve intendersi la affermazione del Feuerbach che « la civiltà dipende dal mondo esterno » [259]: nel senso cioè che senza limiti od ostacoli che le si opponessero, senza elemento negativo o non essere cesserebbe il suo divenire. « La civiltà ha bisogni innumeri e d'infinita varietà; non trionfa dei limiti della scienza e della vita che per mezzo d'una attività reale, non per potenze incantatrici di fantasie religiose ».

La religione sopprime ogni bisogno nel pensiero della perfetta felicità celeste; ma, col superare gli ostacoli della vita soltanto nell'immaginazione, toglie « ogni principio di progresso, d'educazione, ogni tendenza al lavoro e allo sforzo... Chi ha tutto in dio come può sentire quel bisogno, quella mancanza, che è sorgente d'ogni lavoro umano? » [259-260].

Per tanto l'assoluta realtà divina è la negazione della storia [2]. « Il Cristo della religione non è il centro, ma la fine della storia; e la fine della storia ne è la prova... All'uomo non resta che la contemplazione dell'ideale realizzato, e il pensiero della venuta di dio e della fine dell'universo » [189-90]. La storia, dice in questo punto il Feuerbach, ha per condizione e fondamento la differenza fra l'individuo e la specie [190]; tolta questa [196], ogni bisogno di progresso e d'educazione sparisce.

Ma questa distinzione, che il Feuerbach assume dal Kant, non vuol essere che quella tra l'individuo e la società, considerata sia nel momento storico al quale l'individuo appartiene, sia nel processo di sviluppo che tutti i momenti storici insieme costituiscono. Sebbene l'individuo umano fuori della società sia astrazione irreale per il Feuerbach, per cui l'uomo è sempre individuo sociale, pure la distinzione dei due concetti, di individuo e società, sta accanto alla loro unità, e ne costituisce la condizione. Quella condizione appunto, per la quale s'avvera il processo

[1] Se richiamiamo qui il ripudio, per parte del Feuerbach, di ogni *Ding an sich* inconoscibile per noi, abbiamo quella proposizione che per il Labriola fa parte della filosofia della praxis: « tutto il conoscibile può esser conosciuto, e tutto il conoscibile sarà all'infinito realmente conosciuto; e di là dal conoscibile, a noi, nel campo della conoscenza, non importa nulla di null'altro » (*Discorrendo ecc.*, p. 83).

[2] Analoga accusa fa il Feuerbach anche al dio del Böhme e dello Schelling [273-74].

del variare dell'ambiente e della educazione, che il Marx diceva costituire problema insolubile per il materialismo, considerante l'uomo prodotto dell'ambiente.

Il processo del variare dell'ambiente sociale e della educazione, dice il Marx, è una praxis, e la praxis è rapporto di soggetto-oggetto, in cui entrambi i termini si sviluppano parallelamente. Soggetto è l'individuo sociale, oggetto l'ambiente sociale in cui vive e viene educato. Il materialista, che suppone il soggetto derivazione dall'oggetto, come l'Owen[1], si trova condotto, se è mosso da idealità filantropiche e di progresso, ad attribuire alla società il dovere di migliorare l'ambiente e l'educazione. Ma come, se la società è composta di individui prodotti dall'ambiente? C'è forse una distinzione della società in due parti, una soprastante all'altra? No; la verità è che i due termini soggetto e ambiente non sono – in quanto distinti – separati, ma uniti, nel rapporto della praxis. Nel rapporto tra soggetto e oggetto ognuno dei termini opera sull'altro (praxis), ma con ciò opera anche sopra se medesimo (*praxis rovesciata*), perché l'oggetto mutato dal soggetto cangerà il suo modificatore e reciprocamente. Come dice il Gentile, « la praxis, che aveva come principio il soggetto e termine l'oggetto, si rovescia tornando dall'oggetto (principio) al soggetto (termine) ». « L'educazione è quindi una praxis della società, un'attività continua dell'uomo che *crescit* e *concrescit*; educa, educando sé, ed accrescendo via via la propria energia educatrice » [73-75].

Tutto ciò coincide singolarmente con il pensiero del Feuerbach. Gli uomini, egli dice, soltanto nel rapporto sociale sono ciò che debbono essere. « Perciò la società eleva e migliora ». Il bisogno sociale dell'uomo dà luogo al sorgere dell'amore, di cui quello sessuale è una forma importante: ma come, per la potenza dell'amor sessuale, « l'uomo e la donna si educano, si correggono, si completano reciprocamente » [190-191], così in generale « l'amore non è che la realizzazione dell'unità del genere umano per via d'una educazione morale progressiva, per mezzo della reciprocità d'intenzione » [309].

[1] Questa interpretazione del pensiero dell'Owen data dal Marx non è del tutto esatta. Tutta la serie delle proposizioni che l'Owen formula sulla *Costituzione e le leggi della natura umana* (*Il libro del nuovo mondo morale*, cfr. trad. in « Biblioteca dell'economista ») si aggira intorno al concetto che l'uomo è un *essere composto*, il cui carattere è formato dalla costituzione e organizzazione che egli riceve dalla nascita, e dall'azione che su esso esercita l'ambiente. Quindi doppia serie di fattori, non uncia. Se non che il Marx ha ragione in questo, che l'Owen considera l'azione dell'ambiente sull'uomo, non quella dell'uomo sull'ambiente. Quindi le tendenze naturali del carattere individuale restano quasi inattive, sono limitate cioè a un valore per l'individuo che le possiede, non per l'ambiente sociale di cui esso è parte formativa. L'Owen non ha svolti quei presupposti filosofici, che pur sarebbero stati fondamento indispensabile alla sua utopia.

L'energia rinnovatrice dell'amore, inteso come legge pratica, è il principio nuovo della storia [311]: *homo homini deus* significa che l'uomo è il salvatore e benefattore dell'uomo [318]. La critica quindi, che il Marx rivolge al materialismo e all'Owen, di separare l'educatore dall'educato, in luogo di farne uno stesso e identico essere nella realtà del suo sviluppo, il Feuerbach la rivolge contro la religione.

Dio è l'attività e l'uomo la passività per la religione. Ma, dice il Feuerbach, la rivelazione, per cui la divinità opera, considerata nella sua realtà, si riduce all'azione dell'uomo sull'uomo; solo che fra sé in quanto determinante e sé in quanto determinato s'è introdotto un altro essere: dio. Ora quando si dice che la rivelazione divina è « *l'educazione del genere umano* »[1], non si dimentichi che questa rivelazione viene dall'essenza intima dell'uomo, e che, oggettivandola nella persona di dio[2], si separa artificialmente l'educatore dall'educato, mentre sono lo stesso essere [247-51]. La separazione distrugge ogni energia di sviluppo educativo. L'amore, la moralità, l'umanità nella religione si trasformano da fini in mezzi; l'uomo non sente piú di essere lui stesso, a un contempo educato ed educatore; ma, attendendo la sua educazione da dio, « perde la sua energia per la vita reale e il sentimento della verità e della virtú ». L'umanità perde la forza sua intrinseca dell'amore operoso e fecondo, « che è la realizzazione dell'unità della specie per via d'una educazione morale progressiva » [306-15].

Insomma anche nel campo della educazione accade, secondo il Feuerbach, ciò che avviene in genere per ogni specie di progresso: che la religione, sopprimendo ogni principio di praxis con la soppressione del bisogno, che ne è la molla dialettica, distrugge il processo storico della civiltà.

Che questo processo si avveri per il Feuerbach dialetticamente risulta anche da ciò che egli dice del sorgere delle idee di umanità e di amore nel cristianesimo: sorsero, dice, quando il dispotismo romano ne presentava la negazione, e ne faceva quindi sentire il bisogno [307].

Sorsero come religione, ma anche in questo caso si può ripetere quanto il Feuerbach dice della religione in genere, che è l'espressione delle idee degli uomini [255-56].

Ma uomini appartenenti a una specie astratta o a un concreto momento storico?

[1] Qui il Feuerbach si riferisce evidentemente al Lessing (*Educazione del genere umano*).

[2] Qui e in altri punti il Feuerbach combatte quella tendenza che, sulle orme dello Hegel e dell'Engels, il Labriola definisce *metafisica* in senso dispregiativo: « le relazioni divengono cose e queste cose, alla volta loro, soggetti operanti » (*Discorrendo* ecc., p. 66).

Dice il Marx (VII): il Feuerbach non vede che il sentimento religioso è un *prodotto sociale*, di una determinata forma sociale. Ma il Feuerbach invece, come considera ragione, sentimento ecc. e « tutte le forze intellettuali prodotti della civiltà e della società umana », e parla di genio scientifico di un tempo particolare [115], cosí mostra piú volte di intendere la religione quale prodotto dell'ambiente storico, che partecipa del processo di variazione di questo. « Il processo di sviluppo della religione è identico al processo di sviluppo dell'umanità » [45]: la religione rispecchia quindi la diversità di razza e di clima [294], di nazione, di grado di civiltà, di tendenza e condizioni storiche [144-46]; i libri sacri sono libri *storici*, concepiti sotto la pressione delle circostanze; non hanno quindi il valore assoluto, universale ed eterno che si vuol loro conferire [252].

I dogmi religiosi si son formati « in un'età particolare, sotto l'azione di bisogni particolari, in mezzo a circostanze e idee speciali ». Conservandosi per tradizione in età successive, che non han piú quelle idee, condizioni e bisogni, appaiono inesplicabili e quindi si dicono rivelati: l'origine soprannaturale non è che espressione del contrasto fra la realtà sociale attuale e quella originaria [339-40].

Ma la tradizione ha pure il suo valore nel processo storico. La religione non è semplice effetto: come tutto ciò che è effetto nella storia si trasforma in causa, cosí anch'essa. « Da prima l'uomo inconsciamente fa dio a sua imagine; poi dio coscientemente rifà a sua imagine l'uomo »; e tende a conservare il suo potere formativo anche quando l'uomo attuale non è piú quello di prima. « Nella storia dei dogmi accade come nella storia degli Stati. Costumi, diritti, istituzioni vecchie tendono a conservarsi anche dopo aver perduto il loro valore originario » [148-49].

Quindi la spiegazione delle religioni e del loro processo è ricondotta alla spiegazione del processo storico in genere. Ma di questo quale è l'essenza, quale è la legge? L'azione dialettica del bisogno, potrebbe rispondere il Feuerbach; del bisogno rampollante inesauribile da ogni nuovo superamento di limiti, che ci dà coscienza di limiti sempre nuovi da superare. Il bisogno eccita l'attività teorico-pratica, che promuove lo sviluppo della civiltà, e in quanto è bisogno sociale, realizza nell'amore l'unità del genere umano, per via d'una educazione morale progressiva.

Senonché, osserva il Marx, qui è evidente che la società, che ci vien presentata, non è colta nella concretezza dei suoi momenti storici, nella concreta opposizione dei loro elementi. La società concreta, che ci offre la storia, ha il principio del suo sviluppo nei contrasti interni, che per la

stessa soluzione loro dan luogo a nuovi contrasti: e questa sua dialettica interna, che nella religione ha il suo semplice riflesso, deve appunto spiegarsi. Come avviene che la società entri in contradizione con se stessa e dalla coscienza di tale contradizione (critica-teorica) sia spinta a determinarne la soluzione col rovesciamento pratico di se stessa (rivoluzione)?

Questo, dice il Marx, è il punto che il Feuerbach ha completamente mancato di affrontare.

« Il Feuerbach procede dal fatto dell'autoalienazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso, rappresentativo, e un mondo reale. E la sua opera consiste in ciò: risolvere il mondo religioso nel suo sostrato terreno. A lui sfugge però che, compiuta quest'opera, resta ancora da fare la cosa principale. Il fatto appunto che il sostrato terreno di cotesto mondo religioso si separa da se stesso, e si fissa come un regno indipendente, a sé, nelle nuvole, è da spiegarsi poi solo per mezzo della duplicazione che tal sostrato fa di sé, da se stesso, e per mezzo ancora della contradizione in cui entra seco stesso. Esso adunque dev'essere prima inteso nella sua contradizione, e poi praticamente scalzato per la soluzione della contradizione stessa. Cosí, per es., dopo aver svelato il mistero della Sacra famiglia con la famiglia terrena, questa deve essere teoricamente criticata e praticamente rovesciata » (framm. IV). E in genere non basta *interpretare* il mondo, bisogna *cangiarlo* (XI). Qui io credo che sia veramente il punto differenziale fra il Marx e il Feuerbach.

Da quanto si è detto fin qui mi sembra risultata una grande analogia fra le loro dottrine: solo potrebbe sembrare una diversità nella teoria della conoscenza, dove il valore di criterio della verità, conferito dal Marx alla praxis quale attività soggettiva che ponga l'oggetto, potrebbe credersi tale da prestarsi a una interpretazione analoga alla concezione dell'odierno pragmatismo. Ma la distinzione da questa, oltre che da tutti gli altri scritti del Marx, risulta anche dal fatto che la praxis, di cui egli parla, è di natura sociale nello stesso individuo.

Sicché effettivamente non resta che questo punto, sul quale si aggirano i frammenti IV e XI, e che contiene in sé l'elemento differenziale fra l'*umanismo* del Feuerbach, padre del *vero socialismo* del Grün, e il *comunismo critico* del Marx, col suo fondamento della lotta di classe e il suo carattere rivoluzionario.

L'interpretazione quindi che io do al IV frammento è assai diversa da quella che gli dà il Gentile.

Quando il Feuerbach, dice il Gentile, è giunto allo sdoppiamento del mondo religioso dal reale, « non s'accorge che l'unità immanente in questa dualità dev'essere la molla dialettica di una sintesi ulteriore. L'unità è il mondo reale; la dualità... ha un mondo reale e uno religioso, nel seno del quale s'asconde il reale, che è stato negato perché superato. Ora il mondo non può permanere nella sua negazione... quindi, conchiude il Marx, va criticata teoricamente la contradizione, e insieme praticamente rivoluzionata. Ora la negazione del mondo reale non si risolve con la negazione pura e semplice del mondo religioso; si risolve con la sintesi dei due mondi, cioè col ripiegarsi della religiosità sul mondo e il *divenire* di questo, cioè col farsi religioso » [1].

Tale sintesi invece è ciò che il Feuerbach fa, e il Marx non vuole. Se il *Wesen des Christenthums* vuol provare che la teologia è antropologia [XI-XIII], che dio è specchio dell'uomo [72-73, 92-93], che il mistero della famiglia celeste si spiega con la terrestre e i suoi affetti naturali [99-102], non vuol però essere opera semplicemente negativa [XI-XIV].

E le espressioni negative della seconda parte dell'opera [cfr. specialmente 269-75] non contengono, come il Feuerbach avverte, che un momento della sua concezione. Già nello stesso sviluppo della religione accade che, se l'uomo nega in sé ciò che afferma in dio [52-55], compiendo un'opera di autoalienazione (*Selbstentfremdung*), riprende in seguito l'umanità di cui si è spogliato, facendo succedere alla *sistole* la *diastole* religiosa [56-57]. Ora questo medesimo processo vuol compiere coscientemente e radicalmente la filosofia del Feuerbach. « Contenendo tutta la verità della religione, ne prende il posto e ne rifiuta il nome » [387]. Ragione, amore, umanità, diritto, che sono termini identici [297-98, 302-3], rivestono per essa un carattere sacro e un valore religioso in se stessi: ogni uomo deve farsi un dio, ossia proporsi un fine; perché chi ha un vero fine ha una religione [93-94].

« *Homo homini deus*: ecco il principio nuovo della storia ». « Tutti i rapporti morali non sono morali che ove hanno in se stessi un valore religioso » [311-12]. E ciò spiega la frase che « quel che oggi passa per ateismo sarà domani religione » [58].

Ma questa concezione precisamente il Marx combatte, e non solo nel capitolo del *Manifesto* contro « il vero socialismo » e nello scritto contro il *Volkstribun* di H. Kriege; ma anche in queste note. Il suo pen-

[1] *La filosofia di Marx*, p. 77. A pp. 76 e 99 il Gentile parla, è vero, delle contraddizioni che si generano entro la società per sviluppo dialettico e per questo si risolvono; ma non apparisce se egli ponga questi concetti in rapporto col frammento IV.

siero qui coincide con quello dell'Engels, paragonante il Feuerbach ai seguaci di Louis Blanc, cui era inconcepibile uomo senza religione: *Donc l'athéisme c'est votre religion!* [1].

Per il Marx risolvere la religione nel suo sostrato terreno non è spiegare come e perché la duplicazione del mondo divino dall'umano si sia compiuta. Questa spiegazione è da ricercarsi nella contradizione in cui il sostrato terreno entra con se stesso: e l'intender questa contradizione non deve esser soltanto critica teorica, ma anche pratica rivoluzionaria, che scalza o rovescia il mondo reale (società) per la soluzione della contradizione che in esso si è sviluppata. Cosí la famiglia terrena non deve soltanto esser mezzo di spiegazione della sacra famiglia; ma poiché può spiegarla solo per via di una autolacerazione e contradizione interiore, deve farsi oggetto di una critica teorica e d'un rovesciamento pratico; e tutto il mondo sociale non vuole essere soltanto *interpretato*, come han fatto finora i filosofi, ma *cangiato* per opera della praxis rivoluzionaria. In ciò appunto sta il significato *rivoluzionario* dell'attività pratico-critica, non inteso dal Feuerbach.

Ora è giusto riconoscere che al Feuerbach non erano estranee del tutto le premesse dell'esigenza espressa dal Marx. Egli accenna talvolta a spiegare il vario contenuto della religione nella storia con le contradizioni sviluppatesi nella società, come s'è osservato a proposito del cristianesimo, derivante quale negazione della negazione dal dispotismo romano. E le osservazioni del *Wesen des Christenthums* che « piú vuota è la vita, piú piena è la divinità...; solo l'uomo povero ha un dio ricco; dio nasce dal sentimento d'un bisogno » [103], richiamano altre frasi ricordate dallo Starcke e dall'Engels, come quella: « in un palazzo si pensa diversamente che in una capanna ».

Ma, secondo il giudizio dell'Engels, « con queste espressioni il Feuerbach non sa imprendere nulla assolutamente; esse rimangono puri modi di dire, e anche lo Starcke deve confessare che la dottrina della società era per il Feuerbach *terra incognita* » [2].

Il Feuerbach aveva affermato, sí, lo stretto legame fra teoria e praxis e la necessità del passaggio dalla prima alla seconda; ma sempre in modo generico e indeterminato, non nella concreta realtà del momento storico e nella concreta opposizione dei suoi elementi. Anche la lettera al Ruge del 1843 [3], che afferma il bisogno di una *instauratio ab imis* dell'antico regime nei principî e nella vita, si limita a dire che la differenza

[1] Collezione Ciccotti, serie II, fasc. 18, p. 21.
[2] *Op. cit.*, p. 23.
[3] Nei « Deutsch-französische Jahrbücher », di A. Ruge e K. Marx, 1844, p. 35.

fra teoria e praxis è solo in ciò, che la prima resta confinata in una testa e la seconda si muove in molte, fa massa e cosí si fa posto nel mondo. Ma teoria e praxis, e la conseguente *instauratio* che deve derivarne, sono affermate come esigenza indeterminata, non sviluppate in modo concreto come critica, la quale, col dare coscienza della contradizione intrinseca al vecchio regime, susciti le energie al suo rovesciamento pratico. E quest'ultimo compito, dal Feuerbach affatto inadempiuto, era il piú importante per il Marx, che lo aveva già iniziato negli scritti e nella pratica. Le espressioni del IV frammento richiamano quelle della *Sacra famiglia*, scritta poco avanti (1844-45), ove, esaminando appunto la contradizione in cui la società entra seco stessa, e che la conduce, per la propria soluzione, al rovesciamento pratico, il Marx scriveva che: la proprietà privata si sospinge da sé verso il proprio dissolvimento, in quanto produce il proletariato come proletariato, la miseria e disumanità conscia della propria miseria e disumanità, e quindi abolente se stessa. Poiché l'uomo nel proletariato ha perduto se stesso, ma nel medesimo tempo ha acquistato la coscienza teoretica di quella perdita, ed è altresí spinto alla ribellione contro l'inumanità del bisogno non piú evitabile, perciò il proletariato deve liberare se stesso, abolendo le condizioni della vita attuale della società.

Il bisogno dunque, da concetto astratto, quale era nel Feuerbach, si fa concreto nel Marx [1]. Quella divisione della società in parti, che era assurda quando a una delle parti s'attribuiva, come nell'Owen, la funzione permanente di educatrice e all'altra di educata, diventa condizione della realtà concreta, quando le parti sono i termini della contradizione dialettica, nel cui sviluppo sta il processo storico della società. La praxis dialettica della storia è per il Marx lotta di classi: in questa l'attività critico-pratica compie la sua funzione rivoluzionaria, e il determinismo si converte nel telismo volontaristico [2].

L'umanesimo del Feuerbach poteva comprendere soltanto lo sviluppo della civiltà per la funzione dialettica del bisogno in una astratta società unita e sospinta dall'amore; il comunismo critico del Marx vuol comprendere invece in modo concreto il corso della storia per la funzione dialettica della lotta di classe, nella quale, come osservava l'Engels, anche il male morale riacquista quel valore, che lo Hegel gli aveva

[1] A parte il concetto dell'amore, la concezione dell'uomo stimolato dal bisogno corrisponde all'astratto *homo oeconomicus* dell'economia classica; il cui concetto, del resto, nello Smith s'alleava alla teorica della simpatia. (Cfr. le *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, 1776 e la *Teoria dei sentimenti morali*, 1759, tratte entrambe dai corsi di filosofia morale professati a Glasgow dal 1752 al 1763 e Limentani, *La morale della simpatia*, Formiggini).

[2] Cfr. il mio *Materialismo storico in F. Engels*.

attribuito ed il Feuerbach disconosciuto[1]. E questo è l'elemento differenziale tra la filosofia del Marx e quella del Feuerbach: esso fonda e caratterizza il concetto marxistico della praxis rivoluzionaria.

Lo sviluppo organico dello storicismo in Marx.

Il passaggio da Feuerbach a Marx è, nell'opinione del Marx stesso e dell'Engels, passaggio dal naturalismo allo storicismo. E in tale opinione c'è realmente un fondo di verità, per quanto non sia del tutto giusto ciò che Engels scriveva in recensione allo Starcke, che cioè il Feuerbach fosse rimasto affatto estraneo al campo della sociologia e della storia. Estraneo intieramente no; ma senza dubbio come un viandante, che nel visitare il paese straniero ha visto, sí, e può descrivere i tratti esteriori del paesaggio e della città; ma, sia per non intendere abbastanza il linguaggio e i costumi della popolazione, sia per non saper ricollegare nella sua mente in modo sistematico i tratti percepiti, non riesce a ricondurli ad una coerente unità, e non ne coglie quindi organicamente e non sa renderne la configurazione e la vita.

Feuerbach aveva saputo saldamente piantarsi sul terreno concreto del naturalismo col suo *reale Humanismus*, che riconquistava nell'azione umana l'unità dei due reali (natura ed uomo), scissa e fatta evanescente nell'inerte contemplazione religiosa; ma questa unità degli stessi due termini egli aveva trasferita invariata sul terreno della storia. Dove egli scorgeva bensí, ed affermava il compiersi di un cammino di avanzamento e di vittoria progressiva dell'umanità contro gli ostacoli e le difficoltà che le si oppongono sul terreno della conoscenza e su quello dell'azione; ma l'ostacolo, il limite è per lui sempre essenzialmente il medesimo (cioè la natura nella sua perenne identità statica), anche se la forza superatrice (l'umanità) sia in continuo processo di sviluppo progressivo.

Dei due termini dell'antitesi, dal cui rapporto lo svolgimento della storia dovrebbe risultare, uno è dinamico e in infinito sviluppo di sempre nuove energie e capacità, volontà e forme d'azione; l'altro è statico e sempre identico nelle sue eterne caratteristiche. L'uomo, che continuamente si trasforma e si eleva, ha di fronte a sé sempre la stessa natu-

[1] Cfr. anche nell'economia politica la posizione presa dal Marx contro il Proudhon, che Karl Grün, il discepolo fido del Feuerbach, proclamava invece «intelligenza aperta a tutte le finezze della dialettica hegeliana» (*Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, citato in Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Germer Baillière, Paris 1855, *Avant-propos*).

ra; ma con questo unico e immutabile avversario come si spiega e come s'intende in tutta la sua molteplicità e complessità il processo della continua mutazione dell'uomo? Come si coglie e si comprende nella sua pienezza la storia?

La natura, la Sfinge che contende alla conquista umana il suo segreto, e solo brano per brano lo cede al vittorioso sforzo del conquistatore che avanza, in progresso infinito perché sempre incompiuto, la natura è l'ostacolo che rimane sempre esterno all'uomo ed opposto a lui, nella propria immutabilità eterna, anche se l'uomo nella dura lotta raggiunga, insieme con l'aumento delle sue capacità intellettive ed operative, una crescente assimilazione e dominazione delle forze e delle leggi fisiche. L'ostacolo e il limite son sempre la esteriorità; la lotta travagliosa resta sempre fra due avversari nettamente separati e distinti: l'uno che muta e l'altro che rimane qual era. E la mutazione del primo, quale risulta da questa visione del mondo e della vita, può bensí costituire (almeno in parte) la storia della sua scienza e potenza fisica, o delle sue credenze religiose o delle sue concezioni filosofiche; ma non vale a darci tutta intiera la storia del suo sviluppo spirituale e della sua vita sociale, dei suoi costumi e dei suoi rapporti giuridici, politici, economici ecc.

Ora la storia dell'umanità non è solo storia delle scienze naturali e della filosofia: le lotte, ond'essa si intreccia e si costituisce, non sono soltanto quelle combattute contro le forze che dominano la vita fisica dell'uomo, il quale vuol giungere a rovesciare il rapporto per farsi di dominato dominatore. Che cosa sono, nell'umanismo del Feuerbach, tutto il movimento dei popoli, i loro conflitti reciproci, il travaglio interno delle loro trasformazioni, il processo insomma di tutta la storia, della quale lo sviluppo delle scienze e delle religioni, dell'educazione e delle tradizioni è solo una parte, che non si può intendere pienamente fuor delle sue relazioni con tutto il resto?

Feuerbach l'ignora quasi intieramente; vi allude talvolta, con fugaci accenni, come a proposito del vario contenuto delle religioni e della tradizione; ma non può spiegarlo, perché trascende i limiti del suo quadro, nel quale rientra, della storia, essenzialmente solo il combattimento dell'uomo con la natura. Ed è qui pertanto che s'inserisce il passo ulteriore, di immensa importanza, compiuto da Marx; che sotto questo rispetto può ben considerarsi, come a lui stesso e ad Engels appariva, il passo dal naturalismo allo storicismo.

In sostanza egli trasporta sul terreno della storia la veduta essenziale dell'umanismo di Feuerbach, sviluppando e traendo organicamente alle conseguenze il concetto, già affermato dal Feuerbach, che la realtà uma-

na va cercata non nell'astratto individuo, ma nell'uomo sociale, nella collettività associata. Di questa affermazione Feuerbach non aveva saputo vedere o trarre fuori le feconde conseguenze. Il rapporto dialettico, che egli scorgeva, non era che quello fra l'individuo e la specie. E con ciò, in fondo, la sua umanità restava una somma di individui; legati, sí, fra loro dal vincolo dell'amore che li associa; ma che si associano precisamente in quanto individui, aggiungendo ognuno i suoi sforzi e le sue opere a quelle degli altri, giovandosi dei resultati dei predecessori come di mezzi per ulteriori avanzamenti, fornendo ai successori i resultati propri quali punto di partenza e strumento di nuovi progressi; ma tutta questa « successione ininterrotta di vittorie sugli ostacoli », questa infinita « educazione » del genere umano, è vista fuori della complessa e concreta realtà storica; è proiettata soltanto sullo sfondo dei rapporti con la natura, non su quello reale e piú complesso dei connessi rapporti con la società nelle sue concrete forme e variazioni storiche.

Ogni uomo cosí lotta con le difficoltà esterne e sembra non avere dagli altri uomini che il sussidio e l'aiuto delle energie volte allo stesso intento; manca la lotta interiore agli aggruppamenti umani; manca quasi del tutto il limite e l'ostacolo costituiti dalle stesse creazioni storiche; manca la piena visione del processo dialettico interiore alla storia, che continuamente si pone come sintesi di un'antitesi precedente, per tramutarsi poi di nuovo in antitesi, bisognosa di una sintesi successiva.

Qualche volta è intraveduto, è vero, il contrasto fra la tradizione e le aspirazioni nuove; ma è un conflitto astratto, ideale, che non si personifica e non si concreta in gruppi o classi di uomini lottanti contro altri uomini. E il pieno valore di questi conflitti, che legano in unità e continuità di sviluppo gli stessi termini dell'opposizione fra cui si svolgono, sfugge all'intelletto del Feuerbach.

Quando la visione del contrasto fra l'eredità del passato e l'aspirazione dell'avvenire gli appare, nella esperienza e partecipazione alle lotte politico-religiose e sociali dei suoi tempi, allora, impreparato a coglierne nella sua pienezza il significato e la funzione, vi scorge soltanto la scissione e non l'unità. E in luogo di comprendere l'antitesi come preparazione e condizione di una sintesi superiore, la considera quale esigenza di un distacco e repudio completo, che il presente debba operare di contro al passato, per liberarsi dagli impacci che l'arrestano nel cammino verso l'avvenire [1].

[1] Per questo punto, in cui piú evidente appare la differenza fra la viva coscienza storica del Marx e le tendenze antistoriche del Feuerbach, si veggano i due saggi: *Spirito rivoluzionario e senso storico* e *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*.

Manca ogni visione della continuità che s'intreccia e si lega alla opposizione, dell'unità che si identifica con la stessa dialettica dei contrasti, della storia in una parola, che in sé raccoglie insieme l'antitesi e la sintesi, e se ne costituisce. Manca, perché la storia era stata vista solo come sviluppo rettilineo, che assomma conquiste a conquiste sempre nella stessa direzione, che procede, aggiungendo passo a passo, nella vittoria sopra le resistenze della natura. Manca, insomma, perché la storia era stata concepita solo come relazione dell'umanità con la natura, e non anche con se stessa e con la propria attività precorsa, creatrice di rapporti e di forme sociali.

Ora Marx vede, facendo confluire in un resultato unico gli influssi potenti risentiti dal naturalismo di Feuerbach e dallo storicismo di Hegel, che la stessa esigenza espressa (ma non attuata concretamente) dal Feuerbach, di mettere *gli uomini* al posto dell'*uomo*, cioè la società al posto dell'individuo, viene a dare – nella confluenza dei molteplici sforzi e nella continuità delle generazioni, che sono unità ed antitesi insieme – il passaggio dalla natura alla storia.

Stimolo il bisogno, come già per Feuerbach, l'umanità combatte e supera via via gli ostacoli, modifica le condizioni naturali, inizia la sua storia. Storia, cioè processo di svolgimento e di trasformazione, che continuamente si rivolge in se stesso. Già per Feuerbach il bisogno, che muove gli uomini, non è, come talora per il naturalismo, una ripetizione sempre identica della fame, della sete e delle altre necessità naturali, onde, per il rinnovamento costante degli stessi stimoli, non potrebbero generarsi che sempre le stesse azioni. Alla ripetizione statica egli già sostituiva lo sviluppo dinamico di bisogni sempre nuovi, infinitamente rampollanti dalle condizioni già raggiunte: come diceva Bruno nello *Spaccio*, « nate le difficultadi... sempre di giorno in giorno, per mezzo dell'egestade, dalla profundità dell'intelletto umano si eccitano nuove invenzioni ».

Ma d'altra parte, aggiunge Marx, le difficoltà, onde nasce la coscienza del bisogno, non derivano soltanto dall'esteriorità della natura, ma anche dalla interiorità stessa delle creazioni storiche, della società umana e delle sue forme, e dei rapporti e delle condizioni ond'ella si costituisce ed intesse; cosí che il pungolo al movimento e alla trasformazione non viene solo dal di fuori, ma anche e piú dall'interno dell'associazione umana. Il bisogno, per tal modo, da esigenza naturale è convertito in forza generatrice e motrice della storia; al posto dell'astratto uomo della natura appare l'uomo reale e vivo nella storia; reale e vivo, in quanto

collettività associata; nella storia, che è opera sua e, nel tempo stesso, condizione e stimolo continuo dell'opera successiva.

Quindi in questa nuova e piú precisa posizione di pensiero quattro punti appaiono essenziali: 1) il superamento della religione e la riconquista dell'uomo, come in Feuerbach; ma, in piú, col riconoscimento dell'uomo nella società concreta e non nell'individuo o nella specie astratta; 2) il risveglio della praxis storica, cioè dell'attività operosa e inesausta dell'umanità, non piú collegata, come prevalentemente in Feuerbach, con la natura statica, sí bene col dinamismo della storia, in una variazione progressiva, nella quale ogni momento è legato alle condizioni reali esistenti. Cosicché il passato condiziona il presente e questo l'avvenire; ma al tempo stesso è anche stimolo e impulso all'azione ulteriore modificatrice, sicché lo sviluppo storico risulta dalla confluenza e dal contrasto insieme di due elementi: le condizioni reali e la volontà umana. Questo è il *rovesciamento della praxis*, di cui parla Marx: l'applicazione alla storia del motivo essenziale del naturalismo umanistico di Feuerbach; 3) nella dinamica della storia, il cui inizio e svolgimento ha origine e radice nei bisogni, Marx è condotto alla scoperta del bisogno fondamentale fra tutti, che è l'economico; ma che è sempre un bisogno dell'uomo, non separato dall'uomo e per sé stante; 4) in conseguenza di ciò, nel campo dell'economia Marx, come Feuerbach nel campo della religione, è tratto a combattere ogni ipostasi, ogni proiezione e divinizzazione di ciò che è, e non può essere che opera ed attività umana. Quindi contro l'economia ortodossa, che compiva una *Selbstentfremdung* analoga a quella della religione, convertendo le categorie economiche in eterne ed immutabili dominatrici inflessibili dell'uomo, Marx vede nell'economia null'altro che un processo storico, opera dell'uomo al pari della religione. Ora, separata dall'uomo, resa astratta e per sé stante, essa, come il dio della religione, diventava immobilizzata e convertita in mito, come categoria eterna; ricollegata con l'uomo, forza viva dinamica, rientrava nell'ordine della mutazione e del divenire storico. La distruzione del feticcio significava riconquista della praxis, risveglio della coscienza e delle forze rivoluzionarie e loro messa in movimento ed azione. Ma in azione consapevole, cioè conscia del suo essere legata alle condizioni reali e non arbitraria, del suo essere condizionata nelle sue possibilità, e nella direzione ed estensione di ogni movimento.

Questa derivazione, formazione e direzione essenziale del marxismo appar chiara ed evidente nella serie degli scritti di Marx e di Engels,

che precedono il *Manifesto dei comunisti*. Il motivo essenziale dell'umanismo di Feuerbach sempre vi riappare.

Nel 1842 Engels, scrivendo su Carlyle, dichiara, in pieno consenso col Feuerbach: « nella storia noi non vediamo una rivelazione di dio, ma dell'uomo; e soltanto dell'uomo; l'uomo ha da riconoscere e misurare su se stesso i rapporti della vita; ha da giudicare secondo l'essenza e da foggiare il mondo secondo l'esigenza della sua natura veramente umana ». E Marx nel 1843, affermando analogamente, contro Bauer, sulla *questione degli ebrei*: « noi non convertiamo le questioni terrene in teologiche, ma convertiamo invece le teologiche in terrene », preannuncia quella riduzione delle questioni religiose a sociali ed economiche, che appare affermata poi nelle *Glosse a Feuerbach* e ricompare piú tardi, nella sua insufficienza ed unilateralità, in una pagina del *Capitale*.

Nello stesso anno 1843 in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, ripetendo che dio non è che riflesso e creazione dell'uomo, riafferma il ritorno alla persona umana.

Ma il passaggio dalla critica del cielo alla critica della terra, cioè del diritto e della politica, è qui dichiarato necessario per la coscienza di sé e per la rivoluzione emancipatrice; e di qui Marx muove il passo ulteriore: i rapporti giuridici e le forme dello Stato non hanno spiegazione in se stessi o nello sviluppo astratto dello spirito; ma hanno la loro radice nei rapporti materiali della vita. Cosí che l'anatomia della società umana è da ricercarsi nella economia politica.

Lo stesso orientamento essenziale è nella polemica del 1844, sulla « Deutsche Brüsseller Zeitung », contro i principî sociali del cristianesimo, accusati di togliere ai sofferenti e ai lavoratori ogni energia attiva per la necessaria ribellione. La rassegnazione alle miserie, raffigurate come pena espiatrice del peccato e prova per la salute dell'anima, va combattuta: « il proletariato ha bisogno del suo coraggio, della sua dignità, della sua fierezza e del suo senso di indipendenza piú che del pane ». È l'esigenza dell'azione storica, che si afferma; di quell'azione che deve volgersi contro la realtà esistente, in luogo di rassegnarsi alla accettazione passiva; che deve sostituirsi alla inerte aspettazione della grazia divina e del miracolo; che deve cioè rendere al bisogno, che la religione trasforma in alimento di inoperosa speranza, la sua funzione ed energia di stimolo propulsore della prassi.

« Il bisogno dà agli uomini la forza – dice, nel 1846, lo scritto contro il *Volkstribun* di H. Kriege –: chi deve aiutarsi si aiuta da sé. Le cose non possono rimaner cosí; bisogna mutarle, e noi stessi, noi uomini dobbiamo mutarle ».

Si giunge per tal modo, nello sviluppo conseguente dell'umanismo di Feuerbach, al concetto della *praxis rivoluzionaria*, delineato nelle glosse sopra esaminate.

Vi si giunge in applicazione di quel concetto – (che rappresenta in Marx ed Engels un ritorno ad Hegel, confluendo però in sintesi con l'umanismo del Feuerbach) – che Engels riassumeva fin dal primo suo scritto nella proposizione: « la storia è per noi l'uno e il tutto ». E la comprensione della storia per Marx si raggiunge soltanto per via della *umwälzende Praxis*. Ecco il principio tutto marxistico che si afferma nelle *Glosse a Feuerbach*, dove il rapporto fra l'uomo e la realtà si riassume e s'impernia saldamente nell'azione, per la stessa reciprocità che viene stabilita fra il conoscere e l'operare. Per operare occorre intendere la realtà (ossia è necessaria una coscienza critica e storica del mondo), ma reciprocamente non si intende la realtà se non operando su di essa: « i filosofi han cercato di *interpretare* il mondo, ma bisogna *cangiarlo* ».

Ecco la reciprocità: occorre, sí, interpretare per cangiare; ma occorre del pari cangiare per interpretare. La reciprocità di queste condizioni e di questi presupposti non si può intendere se non nella *praxis che si rovescia*.

La realtà del mondo umano è nella storia. Ma nella successione delle età, onde questa è costituita, ogni età è come un ponte tra due rive, che resterebbe incomprensibile nella sua esistenza e nella sua funzione se non si vedesse, al di là e al di qua di esso, la strada che ad esso mette capo e quella che da esso s'inizia e si svolge. Cosí la coscienza del presente implica ed esige due condizioni del pari: non soltanto, cioè, il passato, che del presente contiene le radici e le cause, le condizioni e i limiti; ma anche l'avvenire, che del passato e del presente deve esprimere il significato ed il valore.

Quindi la coscienza storica, sola coscienza piena della realtà umana, deve abbracciare nella sua visione tutta la storia, compiuta e da compiere, mirando ad un orizzonte sempre aperto, che si stende indefinitamente nel futuro non meno che nel passato. Solo cosí si coglie la visione della umanità che produce e rinnova sempre se stessa, nel processo infinito della praxis che si rovescia. Ma per ciò appunto per interpretare il mondo bisogna volerlo cangiare; ossia, secondo il concetto di Marx, solo nel rivoluzionario può affermarsi una vera e piena coscienza storica; giacché egli solo, mentre non può e non deve rinnegare il passato, se vuol essere consapevole di se stesso e della sua azione, cerca d'altra parte nel futuro lo svolgimento del presente, che deve esplicarne il signi-

ficato ed il valore; e solo per tal via può cogliere veramente la vitalità e forza creatrice della stessa storia trascorsa.

Come aveva detto Bruno, bisogna saper vivere *vivi* gli anni altrui ed i propri; ma è possibile *rivivere* veramente gli anni altrui solo *vivendo* i propri; è possibile intendere solo rinnovando, nel cangiamento e nello sviluppo attivo.

Sviluppo attivo: ecco la differenza dalla teoria dell'evoluzione. Lo svolgimento in questa è un prodotto passivo di un processo di adattamento; nel marxismo è una conquista attiva, che si compie per via della lotta.

La lotta di classe e la concezione critico-pratica del materialismo storico.

Perché per via della lotta? E in che cosa questa lotta, in che consiste per Marx il processo dello sviluppo storico, si differenzia dalla lotta per la conquista progressiva del dominio sulla natura, di cui parlava Feuerbach?

Noi possiamo chiarirlo mediante un confronto con ciò che accade nello sviluppo organico e mentale dell'individuo. A ogni fase di tale sviluppo è necessario un equilibrio, un assestamento; le *forze* attive si sistemano in *forme*; ma non si cristallizzano in queste; le fasce, che stringessero sempre a un modo il neonato che cresce, finirebbero per soffocarlo. Ora analogamente nella società umana si ha nello sviluppo, che è sprigionamento continuo e progressivo di *forze*, ad ogni fase il bisogno e la creazione di *forme* d'assestamento. Ma queste forme rappresentano il costituirsi di interessi differenziati, ossia di gruppi, di ceti, di classi interessate alla conservazione delle forme e dei rapporti esistenti; il differenziarsi della società equivale ad una scissione o lacerazione interiore di essa, e tale appunto risulta allorquando forze nuove, sollecitate da un bisogno di crescenza e di espansione, si avanzano impellenti, rappresentate da ceti o classi, che non possono adagiarsi nella sistemazione precedente, ma sono interessate allo sviluppo e al superamento della condizione esistente.

La scissione si manifesta allora nell'antitesi e nella lotta che ne deriva; la quale è, sí, lotta delle *forze* d'espansione contro la costrizione delle *forme* che ad esse contrasta; ma non è soltanto lo sforzo del pulcino che rompe un guscio inerte, perché è lotta con le *forze vive* di conservazione. Bisogno di nuove forme contro la resistenza delle forme già costituite, è un'antitesi e un conflitto che nella realtà si concreta in urto

di forze contro forze, cioè di classi contro classi: la lotta di classi perciò appare, secondo la dichiarazione del *Manifesto dei comunisti*, essenza del processo storico, e, nel tempo stesso, forza motrice dello sviluppo.

Certamente questa lotta apre la via a tre diverse possibilità: il trionfo delle forze conservatrici (con la cristallizzazione della vita sociale in un rigido regime di caste); il logorio degli avversari nella lotta (con la rovina di entrambe le classi, di cui parla anche il *Manifesto dei comunisti*); e in fine, oltre questi due resultati, che non sono mai definitivi, il caso piú normale, della prevalenza delle forze d'espansione sugli ostacoli e le resistenze, con la prosecuzione dello sviluppo storico della civiltà. Quali sono queste forze d'espansione, che generano il progressivo superamento delle forme sociali già costituite? Sono tutte le energie ed attività crescenti degli uomini, che si possono ricondurre tutte al concetto di *forze di produzione*, dalla cui espansione appunto risulta l'incompatibilità della permanenza di forme convertite in vincoli, impacci e limiti, che urge spezzare e superare.

Ma queste *forze* sono gli uomini stessi, con tutto il complesso delle condizioni da loro create e dei bisogni crescenti che li sospingono. L'impulso allo sviluppo è sempre il bisogno, dal quale l'attività è destata ed eccitata; e fra tutti i bisogni ce n'è uno che è fondamentale, piú generale e forte e impellente (nel complesso della società, bene inteso, non in tutti i singoli individui) di tutti gli altri: ed è il bisogno e l'interesse economico. Ma questo bisogno non è mai separato ed isolato dagli altri, né dalle altre forme di attività; perché non è separabile dal suo soggetto, l'uomo, in cui tutte le esigenze, tendenze e manifestazioni della vita si unificano in inscindibile rapporto di azioni e reazioni. Non è dunque (come pur taluno crede abbia pensato Marx) lo strumento tecnico, fatto nel processo delle sue trasformazioni quasi il dio creatore o il demone dominatore della storia: separato dall'uomo esso diventa una categoria astratta ed irreale, inconcepibile nella sua stessa esistenza, assurdo nei rapporti della sua genesi, del suo sviluppo progressivo, della sua azione entro la vita sociale e la storia umana. E che Marx vegga sempre nella creazione e trasformazione degli strumenti tecnici l'attività consapevole dell'uomo che ai fini della sua funzione e per mezzo di essa vien creando i suoi organi – ossia che egli cerchi sempre la forza viva ed attiva di produzione e di sviluppo nell'uomo operante, risulta in modo evidente dalle affermazioni del *Capitale* che cito piú oltre.

Contro ogni scissione, alla quale tende la mentalità astratta di chi non intende la storia e la sua concretezza, si riafferma qui il principio dell'unità della vita. Non qui sempre causa, là sempre effetto (come ben

diceva Engels): ma uno scambio dialettico incessante, una reciprocità d'azione, che dalle false disgiunzioni analitiche di qualsiasi *teoria dei fattori* ci riconduce alla sintesi di una concezione unitaria. Qui è la vita reale; e là è la dissezione anatomica, la quale ben riuscirà ad isolare un organo o un tessuto rendendolo morto ed inerte, ma non ci darà mai il suo rapporto vitale con tutti gli altri e la misura della sua efficacia, che solo nello scambio d'azione fisiologica e nell'intimità del nesso funzionale con tutto intiero l'organismo e con tutte le singole parti onde esso si costituisce, potran risultare ed esser colti.

Lo sviluppo dell'economia non si verifica, e perciò non s'intende, da solo, ma unicamente intrecciato agli altri elementi della storia umana, allo svolgimento di tutti gli altri bisogni e di tutte le altre forme di attività. Un esempio caratteristico Marx ed Engels ce lo presentano [1] nella spiegazione del passaggio dalla comunanza primitiva dei beni dell'orda e della gente, alla appropriazione privata: il qual passaggio ci presentano successivo alla introduzione della *pastorizia*, quando, sorto dalla convivenza famigliare continuata il riconoscimento dei propri figli e lo sviluppo del sentimento paterno, questo impulso di preferenza opera come dissolvente della comunione dei beni, e determina la transizione alla proprietà privata e alla trasmissione ereditaria di padre in figlio. Un mutamento economico di capitalissima importanza qui si compie per l'azione di sentimenti morali: è un caso tipico di quell'intreccio e scambio di azioni, che non consente di designare come causa unica la cosí detta sottostruttura economica e come semplici effetti e riflessi privi di efficacia storica tutte le cosí dette soprastrutture.

Ciò tuttavia non toglie la preminenza nell'azione storica del fattore economico; perché fra tutti i bisogni umani quello economico è il piú immediato e generale, il piú pressante e forte, e come tale è decisivo nello sviluppo storico.

È questa l'affermazione di Marx, nel 1859, nella famosa prefazione alla *Critica dell'economia politica*: « La struttura economica della società è costituita dall'insieme dei rapporti di produzione, i quali formano la base reale su cui si eleva la superstruttura giuridica e politica, cui corrispondono determinate forme della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo della vita sociale, politica e spirituale in genere ».

C'è, è vero, in questo passo, qualche frase ed affermazione, che sembra eccedere i limiti della ricostruzione sopra delineata del pensiero di

[1] Cfr. *Origine della famiglia, della proprietà e dello Stato.*

Marx, e giustificarne certe interpretazioni grossolanamente materialistiche. I rapporti di produzione non soltanto paiono – nella loro definizione di *base reale* e *condizione* di tutte le forme, di tutte le soprastrutture e i processi della vita sociale e spirituale – isolati e posti a sé, disgiunti dall'unità della vita e dalla sorgente viva ed attiva, che è l'uomo stesso; ma questa apparente ipostasi in funzione di causa trascendente sembra confermata dalle dichiarazioni che « i rapporti di produzione, i quali corrispondono ad un grado determinato della evoluzione delle forze produttive materiali », sono « determinati, necessari, indipendenti dalla volontà » degli uomini, sicché « non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, per converso, è la esistenza sociale che determina la loro coscienza ». Sembra rinnovarsi per l'economia l'ipostasi che Feuerbach aveva combattuto nella religione.

Se non che è a considerarsi che Marx, in quelle affermazioni, guarda a ciò che egli chiama poche righe sopra l'*anatomia* della società civile. Ora l'anatomia non si riferisce alla continuità del processo di sviluppo; ma all'isolamento di una determinata fase, per scomporla nei suoi elementi costitutivi. E in questa separazione di ogni singola età dal flusso del processo storico, Marx vede che i rapporti esistenti sono indipendenti dalla volontà degli uomini di *quella* determinata età, che li trovano già costituiti e non possono modificarli e foggiarli a loro talento, e si trovano quindi, non padroni del modo della propria esistenza per una virtú assolutamente autonoma della propria coscienza, ma dominati dalle condizioni della loro vita nell'orientamento e nell'attività della loro coscienza stessa.

Ma non appena da simile considerazione anatomica e separata delle età singole, disgiunte dalla continuità del processo storico di sviluppo, Marx passa a guardar quest'ultimo, ecco i già definiti « rapporti di produzione *necessari* », *base* e *condizione determinante* della vita sociale e spirituale, convertirsi non (come avrebbe potuto attendersi chi fosse stato a tali parole) in demiurghi della storia, ma in materia cristallizzata e inerte, contro la quale si volge la vera forza viva in movimento e bisogno continuo di sviluppo, cioè l'uomo. Al momento *critico*, rappresentato dalla precedente considerazione anatomica, succede cosí il momento *pratico*, rappresentato dalla visione della dinamica storica; ma i due momenti non si escludono a vicenda, bensí vanno presi nell'unità del loro rapporto a costituire la complessa concezione *critico-pratica* del Marx. La condizione e il condizionato sono insieme e ugualmente necessari all'avverarsi del processo storico; ma, nella visione della continuità di questo, la condizione (che appare come causa all'astratta consi-

derazione anatomica) risulta invece come prodotto della precedente attività del condizionato, cioè dell'uomo, che per tal modo è ricollocato al suo posto di attore e fattore della storia. L'uomo, cioè l'umanità, che costituisce le *forze di produzione*, che Marx qui chiama *materiali*[1], in quanto rivolte al bisogno economico, che già Hegel chiamava materia in contrapposto allo spirito; ma in questa loro attiva reazione, che si sforza e giunge al superamento, mostrano con tutta evidenza quanto si sia lontani qui dal determinismo materialistico, e come invece si sia sul terreno della concezione dialettica, la quale ha bisogno della realtà ed efficienza di entrambi gli opposti, perché il processo dello sviluppo si avveri.

« Ad un certo punto del loro sviluppo – soggiunge Marx – le *forze* produttive materiali della società entrano in conflitto con i *rapporti* di produzione esistenti, cioè a dire (la qual cosa non è se non una espressione giuridica dello stesso fatto) con i rapporti di proprietà, nel cui ambito sin qui s'erano mosse. Tali rapporti sociali, che sin qui furono forme evolutive delle forze di produzione, si trasformano in loro catene. Allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale ».

Ecco, di contro ai cristallizzati rapporti di produzione, insorgere la vera forza viva motrice della storia, e creatrice degli stessi rapporti di produzione, come delle loro trasformazioni storiche: *le forze di produzione*, cioè gli uomini operanti alla soddisfazione dei loro bisogni, sulla base delle condizioni esistenti, ma nell'intento e nello sforzo continuo di superarle. E la catena dialettica si svolge in una reciprocità incessante fra le *forze* e le *forme*, il condizionato e la condizione, gli uomini e le cose, sotto il pungolo inesauribile del bisogno, che sospinge l'attività all'urto contro il limite e perciò alla lotta contro di esso. Ma il limite qui non rimane, come nel naturalismo del Feuerbach, esterno al processo storico, bensí inserito ed intrinseco, perché al posto dell'immutabile natura sono i rapporti di produzione, storicamente creati e sempre novellamente foggiati.

E in questa catena dialettica due condizioni appaiono: 1) la impossibilità di arresti definitivi a qualsiasi punto dello sviluppo delle forze produttive (come nella negazione di limiti ultimi fatta dal Feuerbach); e quindi la inevitabilità delle epoche di rivoluzione sociale, di cui parla il passo riferito; 2) la impossibilità di salto d'anelli o di scioglimento dal vincolo, che sempre lega il condizionato alla condizione, l'antitesi

[1] Ma poco piú sotto le chiama « forze produttive *sociali* », sempre in contrapposto ai *rapporti* di produzione.

alla tesi e il superamento al limite. « Una formazione sociale non tramonta prima che siano sviluppate tutte le forze produttive che essa è capace di dare, e nuovi rapporti sociali non si sostituiscono ai vecchi prima che le loro condizioni materiali di esistenza non si siano schiuse, precisamente in seno all'antica società ».

Quindi Marx si pone nettamente contro due utopie opposte e pur coincidenti nel difetto fondamentale: l'utopia reazionaria, che presume di arrestare il corso dello sviluppo o magari di farlo arrestare; e l'utopia rivoluzionaria, che crede di poter quando che sia instaurare un *novus ordo* foggiato nella mente, quasi che la concezione perfetta e la volontà di realizzarla, affermantesi in pochi teorizzatori o agitatori (sia pure con l'adesione, malconscia e perciò malfida, di masse caotiche di malcontenti), bastassero, senza preoccuparsi del rapporto con le condizioni storiche esistenti. Opposte per l'indirizzo, ma coincidenti nel fondamento, queste due utopie nascono da uno stesso errore: una sopravalutazione dell'azione politica, o la fede in una sua onnipotenza, sopra e contro le forze produttive e le loro esigenze ineliminabili. E in base a questa credono di poter sopprimere l'una lo slancio progressivo che nasce dallo stesso grado di sviluppo già raggiunto, l'altra l'appoggio che l'esigenza innovatrice deve trovare sul terreno stesso che intende rimuovere, per operarvi fecondamente. L'astratta separazione dei due momenti, che nella concreta unità dànno il processo dialettico della storia, è la genitrice unica delle due opposte utopie. Certamente neppure il materialismo storico di Marx nega l'efficacia dell'azione politica; ma la subordina a due condizioni: che essa segua e costeggi la stessa via che percorre lo sviluppo delle forze produttive; e che porti a soddisfazione maggiore e piú piena del bisogno economico forze piú vaste e intense, che non siano quelle che per altra via e per diverso indirizzo (di conservazione o d'innovazione) possano conseguire appagamento piú adeguato delle loro esigenze.

Se essa invece si eserciti in contrasto con la direzione delle forze produttive e delle esigenze che ne scaturiscono, o prima o poi è destinata a cedere o a spezzarsi; se vuol costruire senza il saldo fondamento o in anticipo sullo sviluppo delle forze produttive, l'attende il fallimento. Ecco l'errore delle due utopie (della reazione e del rivoluzionarismo anticritico), che consiste in entrambe in una sopravalutazione dell'azione politica. Ecco il senso nel quale il momento economico è per Marx *decisivo* in confronto agli altri.

Questo principio significa che la conoscenza critica della realtà è la premessa necessaria ad ogni azione storica. Significa che il materiali-

smo storico è – secondo la sola definizione esatta – una *concezione critico-pratica*. Dalla coscienza critica della realtà sociale alla praxis storica: questo cammino segna il superamento dell'antitesi di volontarismo e fatalismo in un concetto realistico e vivo della necessità storica. Tanto piú realistico e tanto piú vivo, in quanto la formula sopra enunciata si rovescia nella sua reciproca; perché se (come s'è detto) non è possibile cangiare senza interpretare, d'altra parte solo chi vuol cangiare ed agire sa interpretare. Lo sforzo teorico del filosofo è vano, se non è accompagnato e sorretto dalla volontà d'azione: soltanto nella praxis storica, quindi, si compie e si saggia nella sua verità la critica della realtà sociale.

Ecco la filosofia della praxis, che s'immedesima col processo della storia. E quanto siamo con ciò lontani da ogni concetto di fatalismo e di automatismo non c'è bisogno di star a chiarire.

È sempre, come ho notato, l'applicazione, al processo storico, di quel rapporto fra il soggetto e l'oggetto, che Feuerbach applicava alla conquista progressiva del dominio della natura per parte dell'uomo; è la stessa unità di teoria e di prassi.

La critica dell'economia politica, che Marx compie nel *Capitale*, non è che attuazione di questo concetto dell'unità e convertibilità reciproca della critica e della prassi rivoluzionaria: essa è intesa quale fondamento e guida all'azione del proletariato, mentre, reciprocamente, appare possibile solo in presenza del movimento proletario. Per la coscienza di questa vicendevole dipendenza la concezione critico-pratica si allontana del pari dalla fede nella onnipotenza della violenza creatrice, e dell'attesa messianica di una catastrofe automatica, compientesi per l'*autocritica* delle cose o degli oggettivi processi economici. E il fatto che a Marx volta a volta furono attribuite ad elogio o imputate a biasimo l'una e l'altra opposta visione, e che di entrambe si sono cercati nelle sue parole i documenti, dimostra come né l'una né l'altra possa costituire il suo pensiero.

Vedere, come da tanti si vuole, presentato nel *Capitale* il disegno di un processo automatico e fatale, che si compia fuori e al disopra degli uomini, significa attribuirgli la restaurazione nella economia di quella *Selbstentfremdung*, che con Feuerbach egli aveva combattuta nella religione.

Rinuncia Marx alla riconquista dell'uomo, creatore della propria storia? Rinnova forse sull'altare del Moloch economico quell'alienazione dell'attività umana, che Feuerbach aveva rimproverato alla religione? Rinnega l'esigenza altra volta espressa: « *noi stessi, noi uomini*

dobbiamo mutar le cose»? Ripudia forse ciò che aveva scritto nella *Sacra famiglia* contro il cenacolo baueriano, che della storia faceva una ipostasi trascendente, separata dall'uomo e ad esso sovrastante: «la storia non fa nulla, essa non possiede alcun *enorme potere*, essa non combatte nessuna lotta. *È piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente, che fa tutto, che possiede e combatte*; la storia non è una qualche cosa che si serva dell'uomo come mezzo per conseguire coi propri sforzi degli scopi – *quasi fosse una persona per sé stante* –, ma essa è *null'altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi*»?

Se tale rinuncia e ripudio egli avesse compiuto, certo cadrebbe l'interpretazione, nella quale io consento con Arturo Labriola, che Marx abbia inteso di essere il Feuerbach dell'economia, e di mostrare in questa un processo storico, opera dell'uomo al pari della religione; e dovrebbe sostituirsi con la piú recisa affermazione del contrario.

Chi questo supponga, deve respingere le esplicite e replicate testimonianze dell'Engels, non soltanto nelle note lettere sull'interpretazione materialistica della storia, ma anche nelle polemiche contro il Dühring e contro l'Ernst, che ripeteva «la bislacca affermazione del Dühring, che per Marx la storia si compia quasi automaticamente, senza l'opera degli uomini (*i quali la fanno*), e che questi uomini vengano mossi dalle condizioni economiche (*che son pure opera degli uomini*) come altrettante figure di scacchi». E deve collocare inoltre *il capitale* fuori e contro la linea di sviluppo del pensiero di Marx, che risulta dalle sue stesse dichiarazioni citate: o dire, con E. Leone, che dopo il *Manifesto dei comunisti* alla realtà umana della lotta di classe si sostituisce in Marx l'oggettivismo fatalistico della negazione della negazione, compientesi meccanicamente entro le categorie economiche: la categoria del valore che genera quella del plusvalore, questa che partorisce la forza di concentrazione, da cui nasce la forza di proletarizzazione, che preparano insieme la base della gestione sociale dei mezzi di produzione. Di fronte a questo processo automatico, al proletariato spetterebbe quindi non l'azione e la lotta di classe, ma la rinuncia a questa per non ostacolare il processo meccanico, e l'inerte attesa come del miracolo aspettato dal credente.

Il marxismo sarebbe per tal modo il ripudio e l'annullamento di tutto lo sforzo dell'umanismo di Feuerbach.

Ma in realtà questo non è: e *il capitale* non è affatto fuori e contro l'orientamento, che, sulla base delle dichiarazioni stesse di Marx e di Engels, siamo venuti delineando. Ce lo documenta in modo irrefutabile, nel I libro del *Capitale*, un luogo oltre modo significativo, sul qua-

le il Sorel in *Degenerazione capitalistica e degenerazione socialista* ha bensí soffermata un momento la sua attenzione, ma senza dargli il dovuto rilievo.

A proposito della tecnologia, la cui storia critica varrebbe a dimostrare (osserva Marx) come le grandi invenzioni innovatrici degli strumenti di produzione ben difficilmente appartengono ad un solo individuo, Marx si richiama alla « storia della *tecnologia naturale*, vale a dire alla formazione degli organi delle piante e degli animali, considerati come mezzi di produzione per la loro vita », sulla quale attribuisce a Darwin il merito di aver fatto rivolgere l'attenzione degli studiosi. Nel che egli interpreta il darwinismo in senso lamarckiano, attribuendo al naturalista inglese (che dava la massima importanza, nell'evoluzione biologica, alla lotta per l'esistenza e alla sopravvivenza dei piú adatti, come fattori della selezione naturale) quello che è caratteristico del naturalista francese e della scuola da lui derivata (il neolamarckismo in contrasto con il neodarwinismo), che impernia lo sviluppo della evoluzione sull'esercizio attivo delle funzioni (in corrispondenza ai bisogni), il quale sviluppa, se non crea a dirittura l'organo.

Ma se anche c'è un errore di attribuzione di paternità, quel che a noi interessa nel richiamo di Marx è la concezione della stessa evoluzione naturale come prodotto dell'attività della specie, esercitantesi per i suoi fini, e foggiante, in questo esercizio operoso, gradatamente i propri organi. È una concezione *storicistica* delle specie naturali, in quanto non si accetta solo il principio della loro trasformazione, ma la si spiega come derivante dalla stessa attività degli organismi, che creano quasi se medesimi, ossia gli organi della loro vita e dell'esercizio delle funzioni vitali. Si applica alla formazione degli organi naturali quella intuizione che, primo, Spinoza aveva affermato per la creazione degli strumenti tecnici, osservando che l'uomo, il quale, per es., sente il bisogno degli arnesi di ferro, e non potrebbe forgiarli senza possederli già, ossia senza il martello con cui battere il metallo, supera l'apparentemente insolubile difficoltà col processo graduale del perfezionamento dei mezzi e dei resultati: adoperando da prima arnesi embrionali e grossolani per ottenere i primi resultati, che diventano a loro volta strumenti piú adeguati per prodotti migliori, ancora tramutantisi in strumenti meglio adatti per creazioni piú perfette, e cosí via, in quel processo continuativo dello sviluppo storico, che Marx chiamerà poi della *praxis che si rovescia*.

Ora questa acuta intuizione storica di Spinoza, che si impernia sulla attività umana, stimolata dal bisogno e diretta ad un fine di progresso,

Marx estende (attribuendola a Darwin anzi che a Lamarck) a tutta la evoluzione biologica, che risulta per tal modo veramente *storicizzata*, cioè incardinata sull'attività degli esseri viventi, anzi che sul loro passivo adattamento all'ambiente. Lotta per la vita: ma viva ed attiva, in cui il resultato della trasformazione dei caratteri organici non è una conseguenza indiretta, che la specie subisca, ma è un prodotto delle tendenze e della azione continuata che essa svolge.

Ma a questo concetto attivistico Marx tanto piú volentieri aderisce, in quanto esso inquadra in una generale intuizione della vita il concetto che egli aveva già affermato della vita dell'umanità: gli uomini creatori della propria storia, forgiatori dei mezzi e delle condizioni della propria esistenza e del proprio sviluppo. Il concetto delle *forze di produzione*, esercitantisi e quindi sviluppantisi sotto l'impulso dei bisogni, era nella sua mente già nato (come abbiamo visto sopra) dalla considerazione della storia umana; ma quando tutta la storia dell'evoluzione organica gli si illumina di luce nuova per mezzo di esso, apparendogli quale storia della *tecnologia naturale*, esso acquista per lui una suggestione nuova e piú viva; e tanto piú attraente e persuasiva gliene appare l'applicazione alla storia della società umana.

In questa applicazione, pertanto, come nella stessa teoria naturalistica, dalla quale ora Marx viene a prender le mosse, due caratteri appaiono essenziali: la concezione *economica* del processo di sviluppo, inteso nella sua rispondenza ai bisogni vitali; e la interpretazione *attivistica* di esso, come resultante dalla continuità della prassi. Ma se il primo carattere nella storia umana non appare con maggior rilievo che in quella delle specie animali, il secondo al contrario si accentua per la consapevolezza, che Marx trae da G. B. Vico, che noi possiamo aver scienza vera solo di ciò che facciamo, e che ciò vale precisamente per la storia, in quanto essa è opera nostra.

« La storia – soggiunge Marx dopo le parole sopra citate – degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale d'ogni organizzazione sociale, non sarebbe forse anch'essa degna di tali ricerche? E non sarebbe egli piú facile il condurre tale impresa a buon fine, *giacché, come dice Vico, la storia dell'uomo si distingue dalla storia della natura in ciò, che* NOI ABBIAMO FATTO QUELLA E NON QUESTA? »

La storia dell'umanità per tal modo si delinea tutta come svolgimento delle *forze produttive*: queste sono le creatrici attive e consapevoli, non un resultato automatico della storia. L'umanità, che esplica nell'azione creatrice le sue capacità di produzione – foggiandosi nello sviluppo della tecnologia un indefinito numero di organi artificiali di poten-

za crescente, in aggiunta agli organi naturali, che soli riescono a foggiarsi le piante e gli animali –, viene a conquistarsi condizioni via via nuove, in corrispondenza alle quali variano anche e si modificano i rapporti sociali e tutte le disposizioni e gli atteggiamenti intellettuali che con questi sono connessi.

Ecco il concetto unificatore della interpretazione storica per Marx.

« La tecnologia pone in chiaro il modo d'azione dell'uomo di fronte alla natura, il processo di produzione della sua vita materiale, e quindi l'origine dei rapporti sociali e delle idee o concetti intellettuali che ne derivano. La stessa storia della religione, se si faccia astrazione da questa base materiale, manca di criterio.

« È di vero ben piú facile trovare, a mezzo dell'analisi, il contenuto, il nucleo terrestre dei nebulosi concetti delle religioni, che non il far vedere, procedendo inversamente, come le condizioni reali della vita rivestano poco a poco una forma eterea. E quello è il solo metodo materialista, e quindi scientifico. Per quel che è del materialismo astratto delle scienze naturali, che non tiene alcun conto dello svolgimento storico, i suoi difetti si manifestano nel modo di vedere astratto ed ideologico dei loro portavoce, non appena essi osano fare un passo al di fuori della loro specialità » [1].

Orbene, la consapevolezza della necessità di tenersi lontano dal materialismo astratto delle scienze naturali, che non tien conto alcuno dello svolgimento storico, vuol dire nel campo della economia politica precisamente questo: necessità di non distaccarsi dalla visione delle forze attive e consapevoli, che nella loro azione, e nello sviluppo da questa derivante, determinano il corso dello svolgimento storico. La scienza naturale diventa concreta, cioè storica, allorquando rivolge il suo studio alla storia della *tecnologia naturale*, cioè alla formazione degli organi considerati come mezzi di produzione per la vita, ossia foggiati via via e trasformati e sviluppati dall'esercizio attivo delle funzioni corrispondenti ai bisogni vitali. E la scienza dell'uomo parimenti può essere concreta, cioè storica, quando concentri, sí, la sua attenzione sopra tutto sulla storia degli organi produttivi, ma non dimentichi, per coglierla nel suo farsi e, cosí, veramente intenderla e conoscerla, che, secondo insegnava G. B. Vico, siamo noi, noi uomini a fare tutta la storia della società umana. La storia naturale non deve prescindere dagli organismi e dalla dinamica dei loro bisogni, ma su essi imperniarsi; la storia umana deve imperniarsi sull'uomo e sulla sua attività.

[1] *Il capitale*, libro I, cap. XV. In ed. it. nella « Biblioteca dell'economista », p. 304.

Ora *Il capitale*, in cui questa coscienza storica è affermata così nettamente, potrebbe mai costituirne tutto un ripudio, e presentarci l'automatismo astratto di processi svolgentisi oggettivamente e fatalmente sopra e fuori degli uomini? Potrebbe rientrar tutto nei quadri di quel materialismo astratto, cioè antistorico, che Marx così nettamente respinge?

Nulla di tutto ciò: un processo automatico e fatale del capitalismo non ci è presentato (chi guardi a fondo) da Marx né sul terreno del lontano passato – in cui l'accumulazione primitiva, che sta alla origine del capitalismo, compiendosi con la spogliazione dei liberi lavoratori (produttori-consumatori), che converte in proletari salariati, è opera di una violenza volontaria –; né del passato piú prossimo e del presente, in cui lo sviluppo del capitalismo si svolge; né dell'avvenire, in cui esso deve metter capo alla rivoluzione proletaria.

Si dice: ma per Marx inevitabilmente la concorrenza genera la concentrazione dei capitali; ineluttabilmente l'industrializzazione forma l'armata di riserva dei disoccupati e produce quindi la miseria crescente; onde, per il concentrarsi ai due poli opposti della ricchezza e della esasperata miseria, si prepara la conclusione fatale della espropriazione degli espropriatori.

Ma tutti questi processi non sono oggettivi, non si compiono fuori degli uomini e senza di essi: sono sempre gli uomini, che, stimolati dall'interesse, spogliano altri e lottano fra loro, accumulano o soccombono, formano i gruppi in contrasto, fra i quali e per i quali i processi si svolgono.

La concentrazione progressiva è forse una legge meccanica, cui la stessa borghesia non saprebbe sottrarsi, come il mago che non sa dominare il demone da lui stesso evocato?

Ma il demone non è fuori, è dentro gli uomini: è l'interesse, che li trascina sí, su una via fatale; ma come impulso interiore, vivo ed operante nello spirito umano e nella volontà.

E la concentrazione delle ricchezze e la miseria crescente non sono leggi assolute ed ineluttabili, ma *di tendenza*: ossia processi che si compirebbero, catene di conseguenze che si svolgerebbero, se fossero isolabili dalla concretezza della vita sociale e delle azioni di classe, che possono contrastarle e limitarle. E per la miseria crescente la rappresentazione viva della tendenza vale appunto come la creazione di un *mito*; che serve al risveglio delle forze che le si debbono volger contro, destando la coscienza di classe e movendola alla organizzazione dell'azione di classe.

Giacché l'ipostasi, che Feuerbach combatteva nella religione, non sempre, come in questa, ha per resultato la rinuncia dell'uomo all'attività propria, per l'abbandono di se stesso e delle proprie aspirazioni alla potenza esteriorizzata. Questo accade allorquando nel potere, proiettato fuori di sé, si colloca, come in Dio, l'ideale soddisfazione dei propri bisogni, o, come nella leopardiana natura nemica, la disperata ineluttabile negazione; ma quando si oggettiva al contrario il malessere e la insoddisfazione in una supposta causa, esterna sí, ma in rapporto con la nostra azione, accade il processo opposto, che Feuerbach aveva già visto dispiegarsi nel rapporto dell'uomo con la natura, limite ed ostacolo, contro cui l'azione si eccita e si svolge per la vittoriosa conquista.

Ora tutta la oggettivazione, di cui Marx si serve, di processi che si compiono pure per opera degli uomini, e che dagli uomini possono essere favoriti o contrastati, accentuati o limitati; tutta la proiezione di essi dalla interiorità della prassi umana ad una esteriorità che li converte quasi in *natura* opposta all'uomo, ha precisamente questo intento e questo compito: di suscitare piú vivace l'azione, destando piú pungente la consapevolezza di un pericolo incombente.

C'è, in tutta l'analisi del *Capitale*, sempre questo fine dell'azione; per la quale si vuole risvegliare la coscienza di classe e insieme, quindi (coerentemente alla concezione critico-pratica), infondere la consapevolezza delle condizioni storiche di ogni azione di classe del proletariato. A risvegliare la coscienza di classe è rivolta tutta l'analisi dello sfruttamento e del plusvalore; a comunicare la consapevolezza delle condizioni della prassi storica tende l'esame degli sviluppi del capitalismo e delle conseguenze alle quali essi conducono.

Il risveglio della coscienza del proletariato si opera col mostrare come nel capitalismo, che segna il massimo e piú tipico sviluppo del regime della *merce*, anche l'uomo con la sua forza di lavoro diventi una merce. E risultando perciò il salario, non una misura del lavoro compiuto, ma un effetto del rapporto della domanda e dell'offerta, si rende possibile il plusvalore, dal quale si costituisce il profitto del capitalista: cioè l'esistenza di un lavoro non pagato, che tale appare nel confronto con una società di liberi produttori, libera dal dominio della merce.

Sicché la coscienza della condizione presente del proletariato, ossia la sua coscienza di classe, implica questa concezione di una società di liberi produttori, organizzata non per il profitto individuale, ma per la produzione sociale in vista dei bisogni sociali: coscienza della realtà attuale ed aspirazione ad un diverso ideale si implicano a vicenda; e per ciò la coscienza di classe viene ad unificarsi con l'azione di classe.

E in questo resultato confluisce, col pungolo della minaccia di sempre piú gravi conseguenze, la critica delle *tendenze* inerenti alla concorrenza capitalistica. La quale, nella gara sfrenata e nella produzione caotica cui dà luogo, determina un cozzo feroce di interessi fra individui, fra gruppi, fra popoli; onde si generano tanto i conflitti armati, quanto le crisi periodiche. E delle guerre e delle rovine la vittima prima e principale è sempre il proletariato, che per questa visione delle conseguenze del capitalismo è via piú eccitato alla lotta.

Ma il risveglio della coscienza di classe – che essendo legata, come s'è detto, all'aspirazione verso una società di liberi produttori, cioè di una *umanità consociata* eliminatrice di tutte le differenze e le antitesi di classe, è anche coscienza umanistica universale, e fa del proletariato l'attuatore dello *Humanismus* feuerbachiano – questo risveglio e questa aspirazione rientrano per Marx sempre nel quadro della sua concezione critico-pratica.

« L'umanità si pone solamente i fini che essa può raggiungere »: questa proposizione di Marx, che non è certo esatta come constatazione storica, assume tutto il suo valore quando la si intenda come un criterio normativo, che egli imponeva all'opera propria e alla praxis storica del proletariato.

« Che il compito e il fine stesso spuntino solamente dove esistono le condizioni materiali del loro raggiungimento o per lo meno si trovino nel processo del loro divenire », vale, ancor piú che per tutta la storia umana (nella quale la seconda alternativa appare piú vera certo che non la prima), per la direzione e l'impulso che Marx intendeva dare alla coscienza e all'azione di classe del proletariato. L'aspirazione, che egli mirava a diffondere e rendere criticamente consapevole di se stessa, non era piú per lui, come per gli utopisti, un bel sogno o un bel disegno di letterato o filosofo. Era l'indirizzo della prassi storica di una classe; e tale poteva e doveva essere, perché conforme alle tendenze e al cammino delle forze produttive in espansione.

Giacché l'industrialismo, sviluppando il lavoro associato e sviluppando enormi possibilità produttive, ha generato una possibilità nuova nella storia: della soddisfazione dei bisogni sociali per mezzo della produzione sociale. Il capitalismo genera il proletariato, la sua coscienza di classe, la possibilità dell'attuazione dei suoi fini di classe. Quindi la prassi storica vuol sempre essere unita ed identica con la coscienza critica della realtà: ogni fine dev'essere commisurato alle condizioni reali del suo compiersi.

Piú che un fatto (non sempre reale) Marx esprimeva, nelle proposi-

zioni citate, l'esigenza – fondamentale in ogni azione che intenda essere *storica*, cioè feconda di resultati efficaci e durevoli – che l'umanità si proponga solamente problemi che possa risolvere e fini che possa raggiungere. E in questa coscienza critica, fatta guida e norma all'azione storica, è il proprio della concezione di Marx; la cui importanza e grandezza è precisamente in questo: nell'essere la coscienza storica del movimento proletario.

Il passaggio dal naturalismo allo storicismo, che egli compie movendo da Feuerbach, si concreta inserendosi, secondo l'esigenza della sua stessa dottrina, nella prassi storica della sua età.

Rovistando in soffitta

Pubblicato in « Critica Sociale », XXI, n. 14, 16 luglio 1911, cc. 210b-212b. – Il referendum ai lettori cui si riferisce questo articolo apparve nella « Critica Sociale » del 16 dicembre 1910 (a. XX, n. 24), firmato *La critica sociale*, col titolo: *Dopo vent'anni. Rinnovazioni necessarie. Un referendum fra i nostri abbonati, amici e lettori.* Vi si leggeva: « Troppo si lamenta, e a ragione, che il partito socialista italiano vive alla giornata, alieno dal tuffarsi nell'onda ravvivatrice del pensiero teorico; sterile, o quasi, di produzione sintetica intellettuale. Se la mente latina è di sua natura meno filosofante e piú pragmatistica della teutonica, non però è concepibile che duri e si rafforzi un movimento novatore, cui non assista la vigilia intensa del pensiero » (p. 370b). Terminava con due domande: 1) quali sono le maggiori lacune che trovate nella « Critica »?; 2) come proporreste di darvi riparo? – La « polemica Marchioli-Colucci » ha inizio con un articolo di Tullio Colucci, *Rileggendo Marx*, in « Critica Sociale », XXI, n. 10, 16 maggio 1911, pp. 145a-147a, il quale mentre non riconosce alcun valore scientifico al *Capitale* di Marx (« caduco libro », « un avanzo archeologico », ecc.) ne esalta il valore etico: « La concezione di Marx è tutta permeata di contenuto etico». L'unica cosa che sopravvive della pretesa teoria scientifica di Marx è la « legge » della lotta di classe. Ettore Marchioli, in un articolo intitolato *Oltre la lotta di classe*, in « Critica sociale », XXI, n. 11, 1° giugno 1911, pp. 165a-166b, rimprovera al Colucci di aver ridotto il marxismo a mera filosofia dell'azione e sostiene che l'azione deve essere accompagnata dal « lume dell'idea ». Plaude a quei socialisti che negli ultimi tempi « hanno provato il bisogno di rinnovare la loro cultura filosofica, attingendo specialmente alle fonti inesauste della classica filosofia tedesca, da cui sono scaturiti i mille rigagnoli del pensiero filosofico contemporaneo » (p. 165a), e si augura che nel movimento socialista internazionale sorgano forti personalità che sappiano « utilizzare nei loro particolari fini la sana concezione idealistica del mondo » (*ibid.*). Il nucleo della teoria socialista non è economico ma etico. Anche Engels aveva riconosciuto alla fine della sua vita l'importanza dei fattori etici, ma bisognava fare ancora un passo innanzi e « dire che i fattori etico-ideali... hanno un primato e una superiorità sugli altri » (p. 166b). In un articolo pubblicato subito dopo il precedente, intitolato *Il nuovo socialismo* (pp. 167b-168b), Colucci ribadisce il proprio concetto: essere il socialismo non una teoria ma un'azione. Comincia con queste parole: « La crisi teorica del socialismo si risolve ormai nel ricorso all'azione » (p. 167b). Attribuendo maggiore importanza a Marx agitatore che a Marx teori-

co, conclude che non si può piú combattere il socialismo mostrando l'infondatezza delle sue teorie: « Il socialismo non domanda piú battaglie nella nebbia delle idee, ma sulle asperità della teoria » (p. 167b). I due articoli erano stati preceduti da una nota redazionale di *Ille Ego*, *Vi è veramente contraddizione?* (pp. 164a-164b), che rivolgendosi ai due « valorosi giovani scrittori » sosteneva la compatibilità tra le due posizioni, essendo entrambe espressione di una « filosofia revisionistica del vecchio socialismo », ispirata al primato del momento etico su quello economico. Il dialogo fu ripreso nel numero successivo con due nuovi articoli, rispettivamente di Marchioli, *Lotta di classe e giustizia sociale; Propedeutica all'idealismo* (pp. 179b-182a) e di Colucci, *La riconquista dell'ideale* (pp. 182b-184b). Il primo, dopo avere elencato una filza di filosofi innovatori cui dichiara di ispirarsi, da Bergson a Boutroux, da Bradley a James, da Windelband a Rickert, da Tocco a Martinetti, proclama il ritorno a Kant e insieme condanna il materialismo storico come realismo volgare. Infine ripete: « La fede nell'avvenire del socialismo e del partito socialista non può venire se non da una concezione idealistica » (p. 181b). Il secondo ammette che il socialismo non può sottrarsi all'impero degli ideali, ma questi ideali sono miti che debbono trasformarsi in azione. All'articolo di Marchioli era stata premessa una nota firmata *Noi* (pp. 179a-179b), che ne criticava il vago idealismo e dichiarava: « Il socialismo ha questo nome, perché esso afferma e adopera la lotta delle classi al fine di abolire le classi; in contrapposto al capitalismo e all'economia che lo interpreta, la quale nega le classi e la lotta delle classi, per mantenerle in eterno » (p. 179a). L'articolo di Colucci era stato anch'esso preceduto da una nota di *Ille Ego* che, confermando il giudizio precedente non esservi sostanziale contrasto tra i due contendenti, ammetteva che il dibattito rivelava un certo disagio del partito. – A noi oggi questo dibattito rivela qualche altra cosa: l'estrema povertà di concetti, la debolezza delle argomentazioni, il dilettantismo culturale e filosofico di chi si proponeva di ridare un fondamento teorico al socialismo, ad un movimento, cioè, cui avrebbe dovuto assistere « la vigilia intensa del pensiero ».

Caro Turati,

Quando voi, all'aprirsi del nuovo anno, avete invitato i lettori e collaboratori a una specie di referendum, per un rinnovamento della « Critica », io volevo rispondere alla vostra domanda coll'indicarvi quello che a me sembrava grave difetto nella maggiore rivista del socialismo italiano: l'assenza di un'anima teorica, di una direttiva filosofica. Ma, filosofo di professione, temevo un po' di apparire uno di quelli, che non sanno uscire dal proprio consueto angolo visuale, e vorrebbero che ognuno vedesse attraverso ai loro propri occhiali. Oggi la polemica Marchioli-Colucci, e l'incitante desiderio vostro di vederla proseguire ed estendersi, mi rivelano che quel disagio, ch'io supponevo, non era soltanto nella mia imaginazione, e che il bisogno di un orientamento filosofico è piú vasto e diffuso di quanto io credessi. Ed è un sintomo singo-

lare questo: che discussioni, le quali già altra volta sarebbero state collocate nella rubrica *Filosofia e fatti sociali*, oggi siano da voi poste in quella cui deste nome: *Politica e attualità*: la filosofia, dalle nuvole della sua contemplazione astratta, passa nella attualità della vita vissuta, appare una necessità per tutte le coscienze che vogliono acquistare il pieno diritto al loro appellativo di consapevoli: diventa la bussola, che deve dirigere la nostra attività pratica[1].

Un bisogno preliminare, dunque, che i socialisti d'oggi sentono, a somiglianza di ciò che era accaduto, verso il 1845, al Marx e all'Engels, allorquando, con l'opera, disgraziatamente perduta, sulla filosofia post-hegeliana, vollero dare soddisfazione a questo impulso prepotente « di far i conti con la filosofia ».

Senonché, sul loro conto, s'è diffusa (in parte, conviene riconoscerlo, per colpa loro, e particolarmente dell'Engels) una specie di leggenda, alimentata dallo stesso nome, col quale l'Engels battezzava la loro dottrina, di *materialismo storico*, e dai grotteschi travestimenti e dalle banali volgarizzazioni, uso Lafargue: la filosofia, alla quale il Marx e l'Engels orientarono il proprio pensiero, sarebbe, secondo questa leggenda, quel materialismo meccanicistico e rigidamente deterministico, che uccide la coscienza, la funzione dell'ideale, le fonti dell'azione, e cui, quindi, bisogna sostituire il volontarismo, il pragmatismo, la filosofia dell'azione, che diano all'attività pratica del movimento sociale le coerenti premesse teoriche. E, per contrasto al piatto materialismo, ecco gli slanci arditi nei cieli dell'ideale, che, in certi momenti, sembrano quasi far perdere al Colucci ogni contatto con la realtà.

Io non intendo certo, in un breve articoletto, dar fondo alla grossa questione dei rapporti fra il reale e l'ideale; intendo solo dimostrare rapidamente come quella *revisione*, che pretende sostituire una filosofia

[1] Sì, e ne rendiamo subito volonterosa testimonianza: non a caso, anzi meditatamente, portammo e manteniamo nella rubrica dell'*Attualità* queste polemiche, che potrebbero, *prima facie*, giudicarsi non collocate al loro posto. Ma lo sono oggi, squisitamente, mentre il socialismo, un po' dovunque, ma più forse in Italia, superata da gran tempo la prima fase, prevalentemente teorica, e dopo avere di necessità brancicato, un po' empiricamente, fra le difficoltà delle iniziali attuazioni, sente la necessità di passare a un terzo periodo, nel quale le intuizioni prime e le succedute esperienze in qualche modo si fondano, si contemperino vicendevolmente, per dar luogo a una terza fase superiore, pratica e teorica insieme, nella quale l'esperienza corregga le teorie, e le teorie si rinnovino, cimentate alla prova dei fatti, integrate, fecondate, vivificate. È la legge eterna della spirale. Anche la teoria ha la sua ora segnata. Si ritorna, più in alto, dominando orizzonti più vasti; anche con passo più cauto, perché ormai la zavorra dei fatti, che portiamo con noi, non consente que' rapidi voli verso i primi miraggi lusingatori.

Questa nota ci è occasione a dichiarare che il referendum della «Critica», anzi di *critica* alla «Critica», che il Mondolfo ci rammenta, non è stato da noi dimenticato, né seppellito. Solo le soverchie brighe ce l'hanno sequestrato nel cassetto del tavolino. Nella propizia tranquillità di questi mesi estivi, ci ripromettiamo di rievocarlo e di discorrerne amichevolmente coi nostri lettori. (*Nota della «Critica»*).

nuova a quella che si attribuisce al Marx e all'Engels, sia invece un rinnovamento delle loro troppo dimenticate o sconosciute dottrine filosofiche. Il Colucci, veramente, salendo verso le vette dell'ideale, ha fatto una sosta in quella « soffitta », nella quale s'è detto che i socialisti abbiano oggi relegato Marx (oggi soltanto? o non ve l'han tenuto un po' sempre, abbandonandone le opere alla *critica roditrice dei topi*, e contentandosi di riassunti ed esposizioni, che erano troppo spesso un tradimento?); ma il Marchioli ha creduto che lo slancio verso l'ideale si prendesse meglio all'aria aperta, e, voltando risolutamente le spalle al Marx, vuol lasciarsi trascinare dalla *sonante e irresistibile corrente* dell'idealismo contemporaneo.

Ora, io consento pienamente seco, quando egli afferma che la cultura generale dei socialisti, e quella filosofica in ispecie, siano alquanto in arretrato, mentre la filosofia, con la visione sintetica del mondo, dovrebbe dare a ciascuno l'orientamento e l'*ubi consistam* per la vita e per l'azione. Ma, quando egli combatte il materialismo meccanicistico e il determinismo fatalistico di Marx ed Engels proclamando la necessità della filosofia *nuova* del volontarismo e del pragmatismo, di una filosofia che venga a riconoscere l'attività spontanea dello spirito e la inammissibilità di un oggetto separato e indipendente dal soggetto, non s'accorge egli di aderire proprio alle idee fondamentali del Marx e dell'Engels? Si consoli però il Marchioli, ch'è in buona compagnia: nel 1845, il Marx rivolgeva al Feuerbach critiche analoghe a quelle, di cui egli stesso ora è fatto oggetto; e, precisamente, il Feuerbach, ben lungi dall'essere uno di quei materialisti, coi quali il Marx lo accomunava, era stato il fondatore del moderno volontarismo, il predecessore e il maestro del Marx in quella « filosofia della praxis », che è la vera base dottrinale del comunismo critico.

Rilegga il Marchioli queste linee, alle quali credo sarebbe ben disposto a dare la sua adesione:

« Il difetto capitale di tutto il materialismo passato, compreso quello del Feuerbach, è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come *attività sensitiva umana*, come praxis; non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto; perché, naturalmente, l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale. Il Feuerbach... non concepisce l'attività stessa umana come attività *che ponga l'oggetto*... Perciò egli non intende il significato che i rivoluzionari dànno all'attività pratico-critica ».

Queste linee sono del Marx, furono scritte nel 1845 e contengono (dichiarava l'Engels quarant'anni dopo) il germe della *neue Weltanschauung*, che fu poi così infelicemente battezzata per *materialismo storico*.

Che il Feuerbach non meritasse d'essere considerato materialista, che egli fosse invece fondatore del volontarismo della praxis, credo avere ampiamente dimostrato altrove, in uno studio, sulla filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx, al quale qui mi richiamo soltanto perché, essendo il Marx e l'Engels discepoli del Feuerbach, conoscere le dottrine del maestro significa prepararsi a intender meglio quelle dei discepoli.

Mi permetto, però, qui, un'autocitazione da un altro mio scritto.

Non ci deve far meraviglia (osservavo) di vedere che il pragmatismo, appoggiandosi su quella filosofia della contingenza, che, dal Renouvier al Boutroux e al Bergson, aveva inteso salvare il principio della libertà dello spirito e del volere, abbia rinnovato un movimento di idee, che, nella prima metà del secolo XIX, si era presentato con la filosofia della praxis del Feuerbach e del Marx.

Aveva scritto, fra i suoi pensieri, il Feuerbach:

« Si dice: la scienza non risolve l'enigma della vita. Ebbene, e poi, che conclusione ne trarresti? Che si debba ricorrere alla fede? Ma sarebbe mettersi sotto la doccia per evitare la pioggia. Ciò che devi fare è vivere e operare. I dubbi, che la teoria non può risolvere, spariranno nell'azione ».

E il Marx, delineando una teoria della conoscenza:

« La questione, se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teoretica, ma pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero ».

Questa filosofia della praxis sorgeva allora, come oggi il pragmatismo, dall'aspirazione a risvegliare le energie operative: se non che, allora si trattava delle energie collettive delle masse, e ne derivava un umanismo (*reale Humanismus*) di significato universale; ora, invece, si tratta di energie individuali, e ne viene un umanismo, che fa sua la massima di Protagora nel significato particolaristico [1].

Proclamare, dunque, oggi, la necessità per il socialismo di voltare le spalle a Marx per rivolgersi al pragmatismo, è (o m'inganno) un errore evidente.

[1] *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, prolusione.

Che, poi, alla veduta pragmatista non fosse estraneo l'Engels, si può provare senza andar molto lontani: basta rileggere quel suo scritto, che su queste colonne apparve nel 1892, col titolo *Sul materialismo storico*. La nostra conoscenza ivi è, proprio come nel pragmatismo, tradotta in termini di previsione; e l'azione vi è considerata come il vero strumento della conoscenza teorica.

« Gli uomini agiscono prima di argomentare. *In principio era l'azione*. E l'attività umana aveva già risoluta la difficoltà, molto tempo prima che l'inventasse l'umano sofisma. *The proof of the pudding is in the eating*. Nel momento, in cui noi adoperiamo una cosa per il nostro proprio uso, secondo le qualità che osserviamo in questa cosa, nello stesso momento noi sottoponiamo le osservazioni dei nostri sensi ad una prova infallibile della loro esattezza o inesattezza ».

Il legame fra la teoria della conoscenza e le dottrine sociali ci appare nella terza nota del Marx sul Feuerbach. Il rapporto fra soggetto e oggetto non riguarda soltanto la natura fisica ma altresí la convivenza sociale: il materialismo meccanicistico, come non lascia, nel suo rigido determinismo, alcuna funzione alla attività del soggetto, cosí non concede la possibilità d'esistenza ad alcuna energia rinnovatrice della società.

« La dottrina materialistica – scrive il Marx – che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e della educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini... Il coincidere del variare dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come praxis rovesciata ».

Ora, come sarebbe supponibile che chi parte da tali premesse venisse, poi, quando si tratta non soltanto di *interpretare* il mondo, ma di *cangiarlo*, a concludere col determinismo fatalistico dei materialisti, negando ogni funzione alla attività consapevole e ogni valore ai motivi ideali? L'Engels, nota il Marchioli, si è trovato costretto, nella piena maturità del suo pensiero, ad ammettere almeno una reazione dei fattori etici e ideali sui materiali; ma quelle famose lettere dell'Engels, in cui tanti hanno voluto ravvisare una sconfessione delle dottrine sino allora seguite, sono veramente in contrasto con queste?

Il rapporto fra il reale e l'ideale è sempre stato, per il Marx e l'Engels, quello, che l'Engels indicava nel suo scritto sul Feuerbach del 1886: un « rapporto dialettico ». L'ideale, come già il Feuerbach aveva mostrato nella sua analisi del fenomeno religioso, è l'affermazione, nel pensiero, di ciò che ci manca nella realtà; ma, appunto perché (secondo che il Marx e l'Engels scrivevano nel 1846 contro il Kriege) il bisogno

dà agli uomini la forza, e si converte in impulso all'azione, può dalle condizioni reali scaturire la *necessità* dei processi storici. La causalità nella storia, quale il Marx e l'Engels la concepiscono, non è quella del comune determinismo: è un movimento dialettico. Solo in quanto le condizioni reali suscitano le forze, che debbono negarle e superarle, esse determinano il processo storico; il quale, pertanto, esige che negli uomini ci sia un principio di attività autonomo e consapevole, che reagisce sull'ambiente producendone le trasformazioni. E, in questo ritmo dialettico, la funzione dei momenti ideali appare in tutta la sua importanza: funzione stimolatrice e direttiva dell'azione pratica.

Ora, quest'azione pratica, secondo il Marx e l'Engels, diventa processo storico, in quanto si esercita dalle classi. Ma le classi hanno esistenza reale ed azione effettiva, solo in quanto posseggano una coscienza: la coscienza di classe, quale è costituita dalle ideologie, che a ciascuna classe sono proprie. E così è del proletariato; il quale, però, dalle sue condizioni tipiche di *Unmenschlichkeit* (inumanità), è spinto alla affermazione della *Menschlichkeit*, che dall'ideale tende a tradurre nella realtà pratica. Si avvera così, in conseguenza delle condizioni reali, e del ritmo dialettico che se ne sviluppa, il fatto caratteristico di una classe, che, nella sua azione, è mossa e guidata da un'idealità universalistica di giustizia sociale: quella *giustizia sociale*, che a torto si vuole oggi contrapporre alla lotta di classe. Non sono ancora invecchiate quelle parole del Marx:

« Nel proletariato la filosofia trova la sua arme *materiale*; e il proletariato nella filosofia la sua arme *spirituale* ».

E io non saprei, meglio che con queste parole, chiudere la mia chiacchierata.

Abbiatemi

Vostro
R. Mondolfo

Tra l'ideale e l'azione

Per l'unità di teoria e praxis

Pubblicato in « Critica Sociale », XXI, n. 16, 16 agosto 1911, cc. 247a-248b. – L'articolo del Colucci, *Grandezza e decadenza del socialismo*, cui si riferisce Mondolfo in queste pagine, apparve in « Critica Sociale », XXI, n. 15, 1° agosto 1911, pp. 226b-233b, e fu presentato nell'articolo di fondo del fascicolo *Contraveleno*, firmato *La critica sociale*, come « superbo », con l'aggiunta di questo sperticato, e quanto immeritato!, elogio del suo autore: « Ha della stoffa, questo giovine, si cerca e si troverà; diverrà qualcuno » (p. 225a). Per questo articolo redazionale, anonimo ma di Turati, il « contraveleno » alla sfiducia di Colucci nella possibilità di salvare il socialismo dalla grave crisi che attraversava con un rinnovamento filosofico, sarebbe dovuto essere l'azione. Il Colucci ribatté nel fascicolo successivo con l'articolo *L'erede*, XXI, 16 agosto 1911, pp. 242b-245b, in cui sostenne che un partito il quale aveva trovato il suo contravveleno nell'azione aveva ormai rinunciato all'ideale ed era diventato un partito di interessi, il partito operaio. E concluse la polemica con un nuovo articolo, *Il capitombolo* (*Ancora sulla crisi del socialismo*), in « Critica Sociale », XXI, n. 18, 16 settembre 1911, pp. 275a-277a. In seguito il Colucci pubblicò sulla stessa rivista una serie di articoli di interpretazione del marxismo in chiave idealistica, *Idealismo e marxismo*, XXI, n. 19, 1° ottobre 1911, pp. 299b-302b; *Socialismo e filosofia*, XXII, n. 6, 16 marzo 1912, 86a-88b; *La filosofia di Marx*, XXII, n. 7, 1° aprile 1912, pp. 105b-108a; *Il socialismo di Marx*, XXII, n. 9, 1° maggio 1912, pp. 133a-135b; *Socialismo positivista e socialista indeterminista*, XXII, n. 10-11, 16 maggio - 1° giugno 1912, pp. 161b-166a; *Per una nuova coscienza teorica del socialismo*, XXII, n. 13, 1° luglio 1912, pp. 199a-203a. I quali furono raccolti nel volume, *Dal vecchio al nuovo socialismo*, Avanti!, Milano 1912, presentato con molto onore da Turati in un corsivo di « Critica Sociale », *Il socialismo di domani*, premesso all'ultimo articolo del lodatissimo autore.

Ha scritto una volta lo Stuart Mill, che, per le idee, la diffusione crescente, l'avviamento alla graduale conquista dell'universale consenso, segna la parabola discendente della loro energia fattiva. Quella vita intensa, che esse traevano dal contrasto, quell'entusiasmo, che soltanto le resistenze accendevano, si spengono e scompaiono: l'idea, che ha conquistata l'umanità, ha cessato di essere un'idea-forza per diventare un

morto luogo comune. Il fenomeno è rilevato oggi dal Colucci nel suo magnifico articolo [1]: l'ideale, che si attua nella realtà, uccide se stesso; la sua vita era nel suo esser negato; la negazione della sua negazione è il suo superamento.

La ragion d'essere dell'ideale è eminentemente dialettica: condizioni *sine quibus non* del suo sorgere sono i difetti della realtà, la consapevolezza di essi, il disagio del bisogno, onde sorgono le aspirazioni. Illuminate dei vividi colori della speranza, che trae vigore dallo stesso contrasto, queste aspirazioni diventano la meta degli sforzi dell'attività operosa, s'irradiano della luce dell'ideale. La opposizione fra i due momenti antagonistici, l'attuale e il futuro, s'intensifica e s'acuisce nelle fantasie; la crisi del passaggio dall'uno all'altro viene, per maggior vivezza di rappresentazione intuitiva, considerata non nel lento cammino della graduale conquista, ma accentrata in un unico *punto critico*, che opera, quasi per un colpo di bacchetta magica, la trasformazione improvvisa. Il concepimento dialettico dello sviluppo diventa schematismo, che accentua la distinzione fra i momenti, separandoli nettamente anche nel tempo: ed ecco, da parte del Marx e dell'Engels, la vivace dipintura della miseria crescente, nell'acuirsi degli antagonismi, sino all'estremo grado, onde s'accenderà la vampata del fuoco rivoluzionario.

Quella fosca dipintura della degradazione progressiva della immensa maggioranza della umanità proiettava una luminosità radiosa sull'ideale della redenzione: di fronte alla negazione assoluta della *Menschlichkeit*, la negazione della negazione appariva un'opera grandiosa, come fine della preistoria e inizio della storia dell'umanità, accendeva gli entusiasmi, suscitava gli eroici ardori.

Tuttavia, l'abbandono di quello schematismo dialettico avrebbe dovuto, per se stesso, recare benefici effetti. Quando si fosse inteso che la teoria della miseria crescente doveva significare, non peggioramento delle condizioni obiettive del proletariato, ma (come il Marx stesso e il Lassalle avevano spiegato) acuirsi della sensibilità soggettiva e della insofferenza di ogni inferiorità e di ogni negazione della *umanità*, sarebbe anche avvenuto, senza danno, l'abbandono di tutto il bagaglio accessorio del catastrofismo e del fatalismo conseguente, rinvigorendosi la coscienza di questo fatto: che soltanto nella volontà operosa può ricercarsi la forza trasformatrice delle condizioni reali. L'ideale avrebbe dovuto apparire in tutta la sua nobiltà di contenuto etico e spiegare tutta la sua potenza di stimolo all'azione; la crisi, che nell'ora presente travaglia il

[1] Nella «Critica» del 1° agosto: *Grandezza e decadenza del socialismo*.

socialismo, non avrebbe dovuto presentarsi. Crisi d'ideale, come afferma il Colucci; crisi, per altro, che, se esiste innegabilmente per il partito socialista e per tutte le organizzazioni proletarie, viene però sentita da una minoranza soltanto, da quelli (e non sempre i meno) che amano far l'esame di coscienza per conto proprio ed altrui.

Egli è che la praxis s'è troppo disgiunta dalla teoria, l'azione troppo separata dall'ideale. Da una parte, la grande maggioranza limita il proprio orizzonte alle necessità ristrette del momento; nella lotta d'ogni giorno, vede solo le finalità immediate, particolaristiche; al posto del proletariato la propria Federazione di mestiere, al posto dell'umanità la propria Cooperativa. I lamenti di Salvemini, che han dato luogo a polemiche vivaci qualche mese addietro, non esprimevano un disagio che egli solo sentisse. Dall'altra parte, per contrasto, qualche spirito sognatore, come il Marchioli, imaginando che la lotta di classe consista solo nelle ristrette manifestazioni del momento, invece di assurgere a un alto significato umano, vuole che essa sia superata dall'ideale di giustizia sociale. E dimentica affatto che l'ideale non può esistere se non per contrapposizione alla realtà; che una *giustizia sociale* ideale, che non intendesse contrapporsi a una *ingiustizia reale*, non avrebbe alcun significato; che, al superamento dell'antagonismo di classe in una *umanità consociata*, può aspirarsi soltanto quando la realtà offra la divisione delle classi; e che il raggiungimento di questo ideale è possibile soltanto per l'attività operosa della classe, che vede negata in sé l'umanità e combatte perciò la lotta per la propria emancipazione.

Ben altra era, nei fondatori del socialismo, la unità di ideale e d'azione, di teoria e di praxis. Ben altra, anche (o m'inganno), da quella che mi par concepita dal Turati e dal Colucci.

La salvezza, dice il Turati, sta nell'azione, che, realmente, sola, genera il pensiero... La verità, afferma il Colucci, è una funzione della nostra fede; varia col variare delle nostre finalità, delle nostre azioni...

Teorie pragmatistiche entrambe, esse vengono a dare, pur senza volerlo, la giustificazione di quel movimento, che non vuol vedere al di là delle contingenze momentanee, che troppo si subordina alle finalità particolaristiche, che manca per ciò dell'anima orientatrice. L'uno conferisce all'azione una priorità assoluta sul pensiero, facendo della teoria, messa in posizione del tutto subordinata, una pura funzione della praxis; l'altro, nell'affermare che verità sia sempre quella che ci serve e che tutte le teorie possano, a seconda dei momenti, essere vere o false, dimentica che l'umanità, nei suoi fondamenti costitutivi, ha una certa identità permanente e raccoglie a unità di sintesi, nell'unità della sua

vita, la varietà dei singoli momenti fra loro contrastanti. Come, del resto, può egli stesso piú oltre affermare che *l'idea non muore*, che *l'idea è eterna*? Come si concilia questa perennità di vita con la effimera esistenza delle verità di ogni giorno, se non di ciascun particolare istante?

L'unità della teoria e della praxis è, invece, a mio parere, in quel fecondissimo concetto della *praxis rovesciata*, che il Marx ha posto nelle sue note critiche sul Feuerbach. *In principio era l'azione*: scrisse una volta l'Engels; e dall'azione trae impulso e sviluppo il pensiero, che, del resto, è esso pure un operare. Ma i risultati dell'azione non sono puri *fatti*, si cangiano in *fattori*; la teoria non è un semplice prodotto, si muta in una produttrice di praxis, e la anima e la orienta e la dirige e la vivifica. Non ideale senza azione, ma neppure azione senza ideale: i due momenti si unificano in quella attività sintetica, che è la vita; la vita piena e completa, in cui il pensiero e gli atti formano una unità, non disgiungibile se non per il coltello del necroscopo.

Per questo il socialismo ha voluto essere, come egregiamente nota il Colucci, non soltanto un movimento di masse, ma anche una particolare concezione della vita, della storia, del mondo. Per questo ha sentito, a ogni tratto, il bisogno di fare i conti con la filosofia; per questo non saprà risolvere la sua presente crisi d'ideale, senza raggiungere una coerente unità di concezione della vita e del mondo. Il problema psicologico è, anche per esso (e come potrebbe non essere?), problema filosofico.

Nato dal positivismo antropologico del Feuerbach, facilmente esso fu tratto poi ad allearsi con altre forme di positivismo, cui lo accostava la comune parentela con le dottrine del Saint-Simon e il comune fondo di umanismo; ma poi questo accostamento cooperò con altri molteplici elementi (auspici gli stessi Feuerbach, Marx ed Engels) a far credere a molti che il materialismo fosse la vera premessa filosofica del socialismo. E vi fu un periodo, in cui nessun socialista, che si rispettasse, credeva di potersi sottrarre al dovere di una professione di fede materialistica; e dal materialismo scaturiva anche la incrollabile fede nella *fatalità obiettiva* del divenire del nuovo assetto sociale. Poi la lezione delle cose, la necessità delle lotte e delle conquiste di classe han fatto cadere la fiducia fatalistica, hanno insegnato la necessità dell'azione. Ma, come questa lezione veniva da fatti particolari, cosí troppo spesso a condizioni particolari fu limitata la sua efficacia. La coscienza di classe, di cui Engels per primo tratteggiò il lento ed arduo processo di sviluppo, è lungi dall'aver raggiunta la sua pienezza universalistica e il suo completo valore etico. Ora, l'esistenza obiettiva di una classe non diventa vita

reale e capacità di efficacia storica, se non nella misura, in cui essa raggiunge la sua coscienza: concetto, questo, capitale nell'Engels e nel Marx, riaffermato recentemente, se non mi inganno (non ho qui la collezione della « Critica », ma ricordo un bell'articolo sul *concetto di classe*), su queste stesse colonne, dal Colucci.

Il raggiungimento della coscienza di classe è tutt'uno con la soluzione della crisi d'ideale. Ma può quella coscienza piena conquistarsi al di fuori di una generale concezione della vita e del mondo? Può chi si orienta verso la supposizione che la coscienza sia un puro prodotto passivo, che la volontà sia fatalmente ed esclusivamente determinata dall'esterno (sí che al mondo esteriore sia subordinata come l'effetto alla causa e sia illusione supporle un'autonomia e capacità di dominio), può tendere con tutta l'energia della propria volontà operosa, col pieno consentimento della sua coscienza con le altre coscienze solidali, a un ideale di rinnovazione, di redenzione dell'umanità, di rivendicazione di tutti i suoi valori?

Conquistare la coscienza di classe significa, per il proletariato, conquistare la coscienza dell'umanità. Ma l'umanità e i suoi valori costituiscono una concezione filosofica: quella concezione del *reale Humanismus*, che il Marx legava in unità indissolubile con la *umwälzende Praxis*, da lui, pertanto, fatta strumento di teoria e teoria essa stessa.

Il materialismo non s'accorda con questa praxis: ed ecco il disagio fra la teoria e l'azione, il disagio che sentono quegli intellettuali, che ancora aderiscono alla vecchia concezione. Non lo sentono le masse, perché dall'azione non assurgono ancora alla teoria: ma, in questo loro limitarsi, giorno per giorno, alle urgenze immediate della pratica, piegandosi agli adattamenti che questa esige, non è forse quella crisi d'ideale, che il Colucci lamenta?

Intorno alla filosofia di Marx

Pubblicato in « Critica Sociale », XXII, n. 8, 16 aprile 1912, cc. 116a-117b. – Il Mondolfo si riferisce all'articolo di Tullio Colucci, *La filosofia di Marx*, in « Critica Sociale », XXII, n. 7, 1° aprile 1912, pp. 105b-108a. Il quale, dopo essersi abbandonato a sfoghi retorici, in cui Marx era esaltato come « il grande taumaturgo » che « il nostro sogno umano, attraverso la filosofia, rovescia sulla terra, e dalla terra lo vede poi esprimersi, e lo dimostra realtà » (p. 105b), riprendeva la interpretazione idealistica di Marx, ricollegandolo, come aveva fatto Gentile, a Hegel: « [La filosofia di Marx] è Hegel interpretato e sviluppato da un discepolo comunista di Feuerbach. È l'utilizzazione del filosofo di Stoccarda al fine del socialismo » (p. 106a). Oppure: « Marx segue dunque le piú profonde vedute dell'idealismo nel metodo della propria filosofia; e se ne discosta solo allorché sostituisce la praxis umana, sensitiva e cosciente, alla praxis dello Spirito, qual era concepita dal puro idealismo tedesco » (p. 108b). In realtà al Colucci non importava tanto la filosofia di Marx quanto il socialismo come ideale etico. In un articolo successivo, *Il socialismo di Marx*, in « Critica Sociale », XXII, n. 9, 1° maggio 1912, pp. 133a-135b, insiste sull'afflato etico del marxismo e procede con declamazioni di questo genere: « In Marx, il socialismo è, appunto, la realtà storica pensata come ideale; è la storia di domani posta a risoluzione terminale della storia di tutti i tempi; è l'incontro e la fusione dell'Economia e dell'Etica » (p. 134b). Dopo aver scoperto in Marx due anime in lotta tra loro, quella del filosofo e quella dell'uomo di fede, conclude che quel che conta in Marx è la fede socialista piú che la filosofia. Il Mondolfo prende lo spunto dall'articolo del Colucci solo per confutare la solita interpretazione materialistica di Feuerbach.

L'articolo acuto e brillante di Tullio Colucci sulla filosofia di Marx[1] è informato ad un criterio, del quale non si affermerà mai a bastanza l'importanza e la necessità: chi voglia intendere il pensiero del Marx deve rifarne e quasi riviverne il processo di sviluppo. Dall'idealismo hegeliano, per l'umanismo del Feuerbach, per il socialismo utopistico e le lotte di classe al materialismo storico: tale la serie dei momenti costi-

[1] Nella « Critica » del 1° aprile.

tutivi e la dottrina finale in cui quelli vengono a unificarsi in una sintesi dialettica.

Ma la sintesi finale per essere rettamente intesa esige una esatta ricostruzione dei momenti costitutivi: quella fedele visione storica, in somma, che ottengono ordinariamente l'idealismo hegeliano e il socialismo utopistico; ma che è quasi sempre negata all'umanismo del Feuerbach. Alla consuetudine non si sottrae neppure il Colucci; il quale si attiene in sostanza, come altra volta il Gentile (il cui libro: *La filosofia di Marx*, egli ha forse presente) a quei lineamenti della dottrina del Feuerbach, che sono schizzati nelle *Glosse* del Marx. E parrebbe che miglior interprete non potesse cercarsi: se non fosse che il Marx e l'Engels, quando intendevano differenziare le loro dottrine dalle altre, adoperavano piuttosto l'ascia che il cesello. E chi accogliesse la dottrina del Feuerbach nella forma, in cui essa è presentata dal Marx in quelle glosse, non riuscirebbe mai ad intendere né quale sia stata l'azione che il *reale Humanismus* ha esercitata effettivamente sul Marx, né quale sia stato il vero processo di sviluppo del pensiero marxistico e quale la sua definitiva caratteristica differenziale.

All'apparire dell'*Essenza del cristianesimo* (1841), Marx passa dall'idealismo all'umanismo, da hegeliano diventa feuerbachiano. Ma qual era l'opposizione del Feuerbach allo Hegel? Era veramente affermazione di un materialismo, per il quale la realtà sia nell'oggetto sensibile invece che nell'idea, e di fronte alla oggettività esteriore il soggetto non sia che una *tabula rasa*, che riceve passivamente le impressioni dal mondo esterno?

In questo modo scompare ogni principio di attività, ogni praxis: lo sviluppo e la storia diventano incomprensibili: quindi, si dice, Marx da Feuerbach deve tornare a Hegel e alla sua dialettica, se vuol capire e spiegare il processo storico, preoccupazione principale della sua riflessione filosofica. Ma allora perché proprio Feuerbach e non (per esempio) Epicuro, che il Marx aveva fatto oggetto di un suo studio prima che apparisse *L'essenza del cristianesimo*, doveva richiamare Marx dalla contemplazione dell'idea alla considerazione dell'oggetto sensibile? E quale azione avrebbe il Feuerbach esercitato, sul pensiero marxistico, maggiore di quel vecchio materialismo di Hobbes, Helvétius, ecc., che Marx doveva pur conoscere bene, poiché ne parla con acutezza di critico nella *Sacra famiglia*?

In realtà, l'opposizione del Feuerbach contro lo Hegel è ben diversa da quella del materialismo contro l'idealismo: è invece l'affermazione del volontarismo contro l'intellettualismo, la rivendicazione di quel

momento impulsivo che il razionalismo hegeliano trascurava o negava.

L'attività sensibile e l'impulso del bisogno contro l'impassibilità dell'idea assoluta; l'uomo, come essere attivo e sorgente e sviluppo inesauribile di bisogni, contro la concezione che lo riduceva a semplice portatore dei momenti di sviluppo dell'idea assoluta. Ecco il principio del bisogno nella sua infinita fecondità, che è concetto fondamentale nel Feuerbach. Concezione dialettica sempre, perché il bisogno è qui l'equivalente del non-essere hegeliano, trasportato dall'idea assoluta alla coscienza umana; è il sentimento di una mancanza o di un limite onde sorge l'aspirazione al suo superamento. Ma, per trasportare il ritmo dialettico dalla idea assoluta alla volontà umana, il Feuerbach ha bisogno di una duplice condizione: la realtà effettiva del soggetto da una parte (impulso e forza di sviluppo), dell'oggetto o natura dall'altra (limite ed ostacolo all'impulso). Soltanto riconoscendo questa doppia realtà, si viene a rendere concreto e reale il rapporto dialettico soggetto-oggetto, e il processo della praxis per un ritmo di affermazione (soggetto), negazione (oggetto) e negazione della negazione (attività del soggetto che supera il limite oppostogli dall'oggetto e si afferma entro e sopra la sua antitesi).

Ecco il naturalismo del Feuerbach, che si oppone alla teologia come all'idealismo hegeliano; ma che vuol essere cosí poco materialismo e passivismo della *tabula rasa*, da ricorrere all'affermazione della realtà autonoma della natura solo perché ne risulti la realtà autonoma dello spirito, inteso quale principio di attività. Non posso qui diffondermi in una dimostrazione che ho data altra volta contro il Gentile [1]: mi limito alla citazione di pochi passi caratteristici, tratti dall'*Essenza del cristianesimo*.

« La sua realtà (del soggetto) dipende dalla sua attività; e l'attività non esiste senza oggetto, perché questo soltanto trasforma la semplice potenza in attività reale ». Perché l'energia potenziale si attui, occorre che si senta limitata, stimolata, insoddisfatta: ecco la funzione della natura di fronte all'uomo. « La coscienza del mondo è per l'uomo la coscienza della sua limitazione; ma questa coscienza è in contradizione con la tendenza della personalità a uno sviluppo indefinito ». E ancora: « L'essere è il bisogno assoluto e l'assoluta necessità. Quale è il fondamento dell'esistenza che abbia il sentimento di se stessa e della vita? Il bisogno della vita. Il mondo proviene da un bisogno, da una necessità, e in questo senso la negatività, come dice la filosofia speculativa, il nien-

[1] *Feuerbach e Marx*.

te è fondamento dell'universo, perché la esistenza in generale deriva da un bisogno, da una mancanza ».

E la coscienza di questa mancanza, teoretica e pratica a un tempo, è lo stimolo all'attività, ad ogni forma di attività: non produttrice del solo fare (come, sulle orme del Marx, dice il Colucci), ma del fare e del conoscere a un tempo; anzi, generatrice del fare, in quanto è stata generatrice del conoscere, onde la comunicazione del pensiero è comunicazione dell'impulso ad operare, e si ha quella, che Feuerbach stesso chiama forza *rivoluzionaria* della parola. La teoria, che si comunica colla propaganda (spiegherà poi Feuerbach nella lettera del 1843 al Ruge), diventa praxis storica.

Ma tutta la storia nell'*Essenza del cristianesimo* è concepita come una serie di lotte e successione di vittorie sugli ostacoli: concepita cioè come superamento dialettico, che l'umanità compie, dei limiti e degli ostacoli, che si oppongono al suo indefinito sviluppo. Anche l'umanità, nel suo complesso, è una forza perenne di sviluppo: anzi, contrariamente a quanto dice Marx, l'uomo, per Feuerbach, non esiste come individuo astratto, ma solo quale membro dell'umanità, nelle relazioni sociali: « la vita sociale soltanto realizza l'umanità ».

Dunque dal Feuerbach il Marx attinge ben piú che egli non dichiari nelle sue famose undici *Glosse*: attinge niente meno che i fondamenti della *filosofia della praxis*.

Ma certo egli non si ferma qui: è suo, tutto suo, il concetto della *praxis che si rovescia*. L'umanità, nel Feuerbach, si sviluppa per l'impulso inesauribile del bisogno; ma il bisogno è per lui coscienza dei limiti che l'oggetto (natura) oppone all'uomo, e che l'uomo tende in grado sempre maggiore a superare. Per Marx invece le condizioni oggettive non sono soltanto quelle naturali, che possono costituire solo il punto di partenza della storia umana; sono anche i resultati della stessa attività umana, che si consolidano in istituzioni, si convertono in forze che tendono a sopraffare il loro produttore, a dominarlo, a convertire l'attivo nel passivo. Cosí si spiega non soltanto lo sviluppo naturale dell'umanità, ma anche lo sviluppo storico della società.

Il concetto del rovesciamento della praxis (mi sia lecito citare da un mio libro [1], di cui la « Critica Sociale » diede già alcune pagine) è un perfezionamento della nozione feuerbachiana del bisogno. Dove il Feuerbach, che si colloca ad un angolo visuale naturalistico, pone un rapporto fra l'uomo e il mondo esterno, il Marx e l'Engels, che si collocano ad un

[1] *Il materialismo storico in F. Engels.*

angolo visuale storico, pongono il rapporto della attività successiva di fronte ai resultati dell'attività precedente: il rapporto della praxis che si rovescia. L'effetto che si trasforma in causa, il fatto storico che si tramuta in fattore di storia è sempre l'essenza del processo. Il resultato dell'attività umana tende a diventar condizione e legge della propria creatrice, il prodotto vuol quasi dominare il produttore: ma, a sua volta, questo attivo, che rischia di esser mutato in passivo, reagisce e supera le condizioni che tendevano ad imporglisi: senonché viene, con l'opera sua medesima, a creare nuove condizioni, che tenderanno a dominarlo, e contro le quali l'attività successiva dovrà rovesciarsi. La praxis che si rovescia è dunque il bisogno, trasformato di fatto naturalistico in fatto storico.

Sotto questo rispetto, abbiamo un ritorno a Hegel: perché il Feuerbach, secondo ebbe a scrivere l'Engels, sul terreno della storia si trovava quasi in terra incognita. Marx ritorna allo storicismo hegeliano. E vi ritorna in quanto il rovesciamento della praxis spiega non soltanto il conflitto dell'umanità complessiva contro le condizioni esteriori della sua vita, ma anche quei conflitti che risultano dalla attività sociale e dalle lacerazioni che nel seno della società gli uomini stessi sono venuti a determinare con la loro attività storica. La lotta delle classi restava inintelligibile al Feuerbach, che col suo umanismo veniva a generare il socialismo dell'amore di Hess e Grün: nel Marx appare il fatto centrale della storia, perché forma essenziale del rovesciamento della praxis.

Il concetto di necessità nel materialismo storico

Questo articolo fu pubblicato primamente nella «Rivista di Filosofia», IV, 1912, pp. 55-74, con la seguente nota: «Da un libro di imminente pubblicazione: *Il materialismo dialettico e il materialismo storico di F. Engels*, A. F. Formiggini, editore in Genova. Il presente articolo è tratto dal cap. X (*Il fatalismo materialistico o dialettico e il concetto di necessità storica*)». Nell'ed. del 1952 (La Nuova Italia, Firenze) corrisponde alle pp. 209-36, 246-47.

Le parole hanno spesso sviato dal retto intendimento del materialismo storico. Dalle frasi, che accentuavano l'importanza dell'economia nella storia; a quelle, che ne traducevano i processi in uno schematismo dialettico, che sembrava determinabile a priori per via di successive negazioni; allo stesso nome, in fine, col quale la dottrina è stata designata, tutto un tessuto di equivoci si è venuto intrecciando, dal quale non sempre han saputo districarsi gli interpreti. Cosí è avvenuto che il concetto di necessità storica, che è quasi la chiave di volta di questa dottrina, è stato scambiato con quello della fatalità di processi obiettivi, cui gli uomini, la loro volontà, la loro azione consapevole soggiacciano senza alcuna possibilità o efficacia di reazione, come senza effetto alcuno sul movimento del mare resta il bianco spumeggiare delle onde, che ne è pure il lato piú appariscente.

Due serie di cause hanno cooperato a produrre questa interpretazione. L'una, derivante dalla convinzione che la dottrina abbia suo fondamento e presupposto nel materialismo: l'altra, discendente dal modo d'intendere la *dialettica reale* siccome autocritica delle cose stesse, secondo un idealismo inconseguente, che avrebbe fatta bensí la legge immanente alla materia anzi che all'idea assoluta, ma non le avrebbe nulla tolto della sua fatalità trascendente ogni potere umano. Idealismo e materialismo qui venivano a darsi la mano, introducendo l'uno il principio della legge eterna e inflessibile, l'altro il principio che, essendo lo

spirito un semplice prodotto della materia, l'interno fosse sempre e in tutto determinato dall'esterno e mai viceversa.

Il nome di materialismo storico non è il minor responsabile di simili travisamenti. Ben a ragione lamentava una volta il Croce « questa denominazione di materialismo, che non ha ragione d'essere nel caso presente, e che fa nascere tanti malintesi », mentre potrebbe utilmente sostituirsi con quella di *concezione realistica della storia* [1]. Ma contro l'Asturaro, il quale analogamente osservava che di questa dottrina la cosa sarebbe buona, se il nome non la guastasse [2], Antonio Labriola, in una di quelle lezioni di filosofia della storia del 1902-903, che videro la luce per opera del Croce, obiettava non essere indifferente la difesa della denominazione, perché essa compendia la origine storico-psicologica della dottrina, nata nel pensiero del Marx e dell'Engels, quando trovarono che il materialismo tradizionale sino al Feuerbach non spiegava la storia. Dal punto di vista della crisi interna, che subirono il Marx e l'Engels, il nome dunque non è secondo il Labriola indifferente, anzi rileva la origine della dottrina, e la sua posizione di fronte a quelle contemporanee, che si sforzarono di superare i limiti dell'idealismo [3].

Duplice per tanto è l'ordine d'argomenti, col quale il nome vien difeso. Secondo gli uni la intuizione dell'universo nel Marx e nell'Engels, nella piena maturità della loro dottrina, era veramente e non poteva non essere un materialismo, sia pure dialettico, quale l'Engels lo designava: tale, per esempio, la convinzione di tutti quei marxisti, dal Plechanov [4] al Lafargue, esageratore talvolta grottesco nella sua banalità [5], che han ritenuto quasi dovere di coscienza dichiararsi rigidamente seguaci del materialismo metafisico [6]; tale anche l'opinione di numerosi avversari e critici, che, come il Chiappelli, non soltanto si appoggiano sulla « esplicita professione di fede materialistica dei socialisti piú auto-

[1] *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 34-35. La espressione, che il Croce proponeva di surrogare, era già stata adoperata dallo stesso Marx nella sua *Critica al programma di Gotha*.

[2] *Il materialismo storico e la sociologia generale*, Genova 1903.

[3] *Scritti di filosofia e di politica*, pp. 242-46.

[4] *Beiträge zur Geschichte der Materialismus*. Qualche citazione tipica può il lettore italiano vederne in Croce, *Materialismo storico ecc.*, pp. 17-18. Anche recentemente il Plechanov ribatteva il suo chiodo negli articoli del « Sovremennii Mir » contro Arturo Labriola (cfr. di questo *Contro G. Plechanoff e per il sindacalismo*, pp. 29-31).

[5] Veggasi del Lafargue l'opuscolo sul *Materialismo economico di C. Marx*, edito nel 1894 dalla « Critica Sociale ».

[6] Persino il Kautsky, biasimando il Bernstein d'essere riuscito col suo tentativo revisionista a un *materialismo inconseguente*, asseriva che il Marx e l'Engels erano rimasti materialisti sino al termine della loro vita (cfr. *Le marxisme et son critique Bernstein* del Kautsky, p. 20 e *Socialisme théorique et Socialdémocratie pratique* del Bernstein, XIX-XX). Il che quando pure dovesse ammettersi (ciò che non credo) nulla proverebbe, occorrendo innanzi dimostrare, come osserva il Gentile (*La filosofia di Marx*, p. 45) che essi fossero senza incoerenza.

revoli », ma sostengono che il materialismo storico non voglia e non possa esser altro che un *determinismo* sociale, per il quale la vita della società ha il suo principio nella materia (economia), escludente ogni potere della volontà umana, anche se poi contro l'affermato e voluto materialismo rispuntino in esso quasi inconsapevolmente elementi idealistici [1].

Per gli altri invece, come Antonio Labriola, che sanno di dover porre a fondamento di questa dottrina la filosofia della praxis come intuizione generale dell'universo e della vita, la ragione d'essere del nome è genetica e storica: riguarda non la costituzione attuale della teoria, ma il suo processo di sviluppo, che solo attraverso al materialismo poteva compiersi.

L'una e l'altra tesi facilmente deviano dal retto intendimento di questa concezione della vita e della storia: dell'una e dell'altra conveniva mostrare preliminarmente l'infondatezza. Di qui l'ordine di trattazione che sinora abbiamo seguito [2] per aprirci la via alla discussione dei problemi principali del materialismo storico e trovarcela anzi in gran parte delineata e preparata: mostrare in primo luogo come il fondamento filosofico non fosse materialistico se non nelle espressioni; mostrare quindi come non fosse tale neppure la genesi e il processo di sviluppo.

La filosofia, che è alle origini di questa dottrina, è il volontarismo della praxis, che il Marx e l'Engels derivavano dal Feuerbach; ma che all'insegnamento di lui l'Engels si attenesse anche nell'età piú matura basterebbe a dimostrarlo quello scritto del 1892, nel quale egli intende combattere l'agnosticismo (o materialismo larvato) in nome del franco e aperto materialismo con queste affermazioni: « Gli uomini agiscono prima di argomentare. *In principio era l'azione*. E l'attività umana aveva già risoluta la difficoltà molto tempo prima che la inventasse l'umano sofisma. *The proof of the pudding is in the eating* » [3]. Affermazioni, che richiamano naturalmente alla memoria un pensiero del Feuerbach: « Si dice: la scienza non risolve l'enigma della vita. Ebbene, e poi, che

[1] Cfr. del Chiappelli lo studio *Filosofia e socialismo* nel volume *Il socialismo e il pensiero moderno*.

[2] Anche Franz Mehring nella « Neue Zeit » del 29 ottobre 1909 considerava il merito del Marx e dell'Engels consistente nell'aver esteso al processo storico della società, trascurato dal materialismo naturalistico, la concezione materialistica superficiale nel Moleschott e negli altri. Enrico Leone nel « Divenire Sociale » del 16 dicembre obiettava la differenza tra materialismo e filosofia della praxis; e anche nel suo libro *La revisione del marxismo* rileva i danni della designazione di materialismo introdotta dall'Engels per la concezione storica del Marx e sua: il materialismo filosofico, egli osserva, segue appunto quell'abito mentale che l'Engels repudiò per metafisico (p. 190).

[3] Questo scritto, che nel 1892 l'Engels dettò come prefazione all'edizione inglese del *Passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza*, fu nella parte principale dato dalla « Critica Sociale » di quell'anno (pp. 329-31, 344-46, 364-66) sotto il titolo *Pel materialismo storico*, col quale lo citeremo se piú oltre ci occorrerà di richiamarlo.

conseguenza ne trarresti? Che si debba ricorrere alla fede? Ma sarebbe mettersi sotto la doccia per evitar la pioggia. Ciò che devi fare è vivere e operare. I dubbi, che la teoria non può risolvere, spariranno nell'azione »[1].

Filosofia dell'azione, per tanto, che può sotto alcuni aspetti richiamare per ragioni di somiglianza l'odierno pragmatismo; che fa della conoscenza una funzione della nostra attività diretta al fine di soddisfare i nostri bisogni; che non sa che farsi della questione della *cosa in sé* perché s'interessa del mondo solo nei limiti in cui entra in rapporto effettivo con noi, con le nostre previsioni, suscitate dalle nostre finalità e dai nostri bisogni attuali, dirette dalle nostre esperienze passate[2]. Bisogni, finalità, volontà, azione han dunque una importanza anche conoscitiva, che il materialismo (che deve essere passivistico se non vuol riconoscere un'autonomia al momento spirituale) non saprebbe consentire; vengono ad assumere nella vita e nella storia una funzione, che col materialismo non saprebbe conciliarsi.

E la questione non è puramente verbale.

Aveva un bel dire Antonio Labriola, nella sua polemica contro il *verbalismo*, che almanaccassero « pure i verbalisti a posta loro sul valore della parola *materia*, in quanto è segno o ricordo di metafisica escogitazione », ché tanto qui non siamo nel campo della fisica o della chimica o della biologia, ma cerchiamo le condizioni esplicite del vivere umano[3]; egli stesso poi piú oltre, spiegando il ritrovamento, operato dal Marx e dall'Engels, dell'*autocritica* che è nelle cose stesse, scriveva: « in ciò consiste *la dialettica della storia*, che Marx ed Engels, *solo in quanto erano materialisti*, trassero dall'idealismo di Hegel »[4]. Ora chi pensi che intorno a quell'*autocritica delle cose*, intorno a quel concetto

[1] Cfr. nel volume *La réligion* (trad. Roy, Paris 1864) a. p. 349 fra *Pensées diverses*.

[2] Realmente l'Engels pretende in questo scritto provare contro l'agnosticismo che noi raggiungiamo la *cosa in sé* nella nostra esperienza; ma la sua dimostrazione consiste nel dire che, quando adoperiamo una cosa per il nostro uso, noi sottoponiamo a prova infallibile l'esattezza delle nostre osservazioni e previsioni: se non raggiungiamo il nostro scopo, se la cosa produce l'effetto voluto, questa, dice l'Engels, è prova positiva del fatto che *in questi limiti* le nostre osservazioni concordano con la realtà. Egli stesso, tuttavia, non si sa nascondere che per l'agnostico la inconoscibile cosa in sé è per l'appunto *fuori di questi limiti*; ma crede di risolvere la questione coi progressi della scienza, che permettono sempre piú di riprodurre le cose: né certo qualificheremo inconoscibile ciò che possiamo costrurre noi stessi. Se non che l'Engels non si accorge che questa via non può condurre al materialismo: se con lo Hegel egli afferma che conoscendo le qualità e l'esistenza d'una cosa si conosce la cosa in sé, gli si può facilmente obiettare che la *materia* sarebbe invece una cosa in sé distinta dalle qualità sensibili, della quale quindi non l'esperienza ci dà l'esistenza, ma solo l'astrazione ci può dare l'idea. E quanto all'argomento che non è inconoscibile ciò che noi produciamo, esso si ritorce facilmente: possiamo costrurre la materia? e ciò che non è riproducibile può esser conoscibile? La filosofia della praxis, per cui anche il conoscere è un fare, non può aprir la strada al materialismo.

[3] *Del materialismo storico*, pp. 2-4.

[4] *Ibid.*, p. 65.

di necessità storica, che il Marx e l'Engels hanno inteso sostituire alle esercitazioni della critica soggettiva e alle costruzioni utopistiche, si aggirano le difficoltà principali per il retto intendimento del materialismo storico, non troverà vano perditempo di *verbalisti* una discussione, che si rivolga ad eliminare le fonti di equivoci. Non soltanto grossolani volgarizzatori quali il Lafargue, ma anche critici acuti quali lo Stammler sono stati fuorviati dal nome, e condotti alla conclusione, che, come il materialismo filosofico riduce ogni fatto spirituale a pura apparenza irreale, riconoscendo la realtà solo alla materia e ai suoi movimenti, così il materialismo storico debba attribuire la realtà solo all'economia, e non vedere che apparenze ingannevoli nelle ideologie [1].

La necessità storica per tanto sarebbe nient'altro che la fatalità dei processi economici. Il Sorel, veramente, ha osservato che ciò sarebbe idealismo, e non materialismo: « ogni previsione d'una trasformazione fatale, ogni determinazione d'un ordine necessario... tutto ciò appartiene all'idealismo » [2]; ma così scrivendo egli viene a confondere la concezione della legge dialettica (elemento idealistico) con quella della necessità, che, in quanto soggezione assoluta della volontà umana alle cose esterne, appartiene al materialismo. Appunto perché nega ogni realtà al momento spirituale, che riduce a mera parvenza, il materialismo dev'essere fatalistico: la materia nei suoi movimenti è dominata dal principio meccanico causale, e ogni fenomeno è il risultato necessario delle condizioni antecedenti; non a torto quindi il Bernstein scriveva che la questione della concezione materialistica è la questione della necessità storica [3]. Obiettargli, come ha fatto il Kautsky [4], che la necessità *di tutto ciò che accade* è affermata anche da filosofi idealisti, è fuor di luogo; la distinzione fra materialismo e idealismo non è nell'ammettere o nel non ammettere una necessità, ma nel derivarla dalla materia o dall'idea.

Piuttosto è da osservarsi, come ho già rilevato, che l'interpretazione fatalistica del materialismo storico ha un'altra fonte, oltre a quella della supposizione che nel materialismo metafisico sia il suo fondamento filosofico; se da questo può derivare la concezione di un rigido determinismo causale, dall'idealismo deriva invece quella, che il movimento dia-

[1] *Wirtschaft und Rechtnach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Cfr. in Croce, *Materialismo storico ecc.*, pp. 164, 174-75. Anche il Leone ha creduto di poter affermare che « il materialismo storico vuol spiegare i fatti dello spirito coi fatti di materia, riducendo la storia a natura» (*La revisione del marxismo*, p. 205).

[2] *Saggi di critica del marxismo*, p. 61.

[3] *Social. théor. ecc.*, pp. XX, 7-8, 22-23.

[4] *Le marxisme ecc.*, pp. 19-20.

lettico sia la legge del processo storico. Ecco l'autocritica delle cose stesse, di cui parla Antonio Labriola [1], che fa pensare a una forza, immanente alla realtà, di negazione continua e superamento di se stessa, contro la quale gli uomini, che ne sarebbero trascinati, nulla potrebbero: non essi darebbero vita alla storia, ma ne sarebbero *vissuti*.

Accanto alla questione del materialismo sorge dunque l'altra della *dialettica reale*, intimamente collegata però con essa, perché il fatalismo della dialettica delle cose non sarebbe ammissibile [2] senza la subordinazione assoluta dell'interno all'esterno, dello spirito degli uomini alle cose. Riconoscere un'autonomia al momento spirituale, attribuire un'efficacia di azione sulla realtà alla volontà consapevole, raggiungere, in altri termini, una concezione piú completa, che consideri la coscienza, la volontà e l'azione umana quale parte integrante e necessaria della realtà, elemento non trascurabile delle *cose*, significherebbe chiudere la via ad ogni fatalismo, escludere ogni interpretazione della dialettica siccome movimento affatto obiettivo. Senza il presupposto materialistico viene a cadere l'*autocritica delle cose*, quando per cose si voglia intendere la pura obiettività esteriore allo spirito, invece che la totalità piena dei processi, nella unità dei due momenti subiettivo e obiettivo.

Tuttavia, per intimo che sia il legame fra le due questioni, noi non possiamo ritenere d'aver risolta la seconda solo perché siamo giunti ad escludere che il materialismo sia il presupposto filosofico di questa concezione storica. Non possiamo cosí rapidamente sbrigarci del problema che riguarda il significato della *dialettica reale*, che i suoi autori han voluto sostituire alla *dialettica dell'idea* hegeliana. La dialettica costituisce uno dei caratteri differenziali della intuizione della vita e della storia nel Marx e nell'Engels; dallo scritto del 1844 sulle *Condizioni dell'Inghilterra* alla lettera del 27 ottobre 1890 l'Engels non ha tralasciato occasione di affermarne l'importanza capitale: lo scritto sul Feuerbach e l'*Anti-Dühring*, specialmente nel capitolo sulla *Negazione della negazione*, ne sono prove evidenti. Il problema della dialettica non è dunque soltanto quello, che si pone anche Laskine [3] e che noi abbiamo discusso in uno dei capitoli precedenti: se si tratti del principio motore del sistema o d'una forma artificiale imposta ai fatti. Come questo pro-

[1] Il quale (occorre dirlo?) se anche ha adoperato talora qualche frase generatrice d'equivoci, ha però vigorosamente combattuto quel « vizio metafisico» confinante con la mitologia, per cui nelle volgarizzazioni della sociologia marxista le condizioni e i rapporti economici acquistano talora un che di fantasticamente soprastante a noi, come se nella storia ci fossero altro che *uomini ed uomini* (*Discorrendo di socialismo e filosofia*. Cfr. lettera quinta).

[2] Fuori dell'idealismo assoluto, s'intende.

[3] *Introduzione* alla trad. franc. dell'*Anti-Dühring*, pp. LXXXIII-VI.

blema si risolva a mio parere ho già detto. Per tanto l'opinione, espressa dal Sorel nella recentissima prefazione al libro del Seligman, che Marx distinguendo, nella prefazione del 1873 al *Capitale*, il processo di esposizione da quello d'investigazione, abbia voluto significare che la legge dialettica fosse un puro artificio retorico, rivolto ad usare imagini piú scultorie [1], non mi pare possa in alcun modo accogliersi.

Il Sorel confonde ancora una volta, come già nei *Saggi di critica del marxismo* [2], la concezione dialettica con lo schematismo che ne è l'espressione paradossale e talvolta quasi la caricatura: la dialettica non include necessariamente il difetto della discontinuità, della considerazione esclusiva degli stati perfetti, per cui si presentino unicamente metamorfosi catastrofiche; non implica la incapacità a valutare il cammino da percorrere e a riconoscere il meccanismo evolutivo. Solo quando i *momenti* dell'opposizione si convertano in *fasi* di sviluppo nettamente e completamente separate nel tempo si verificano tali conseguenze: e questa conversione, non la concezione dialettica in se stessa, il Marx ha voluto indicare come artificio retorico usato a dare maggior vivezza ai contrasti.

Togliere la dialettica al materialismo storico significherebbe togliergli la caratteristica differenziale da tutte quelle concezioni deterministiche, che affermando la continuità del processo storico, facevano di ogni momento il resultato necessario di tutta la storia antecedente: dal Condorcet al Saint-Simon, dai teocratici al Comte questo principio aveva trovato sufficienti assertori anche prima del Marx e dell'Engels. Questi invece allo sviluppo rettilineo del determinismo hanno inteso sostituire il movimento dialettico: ciò che han dimenticato tutti quelli dai quali (come s'esprime il Leone) il dialetticismo della concezione venne confuso con la causazione; il moto per antitesi col moto per simmetria degli effetti e con la proporzionalità delle cause » [3].

La confusione per altro non si elimina col parlare (invece che di collegamento causale e di concatenazione deterministica dei momenti successivi) di autocritica delle cose e di movimento dialettico obiettivo. Qui ci si presenta appunto il problema di interpretazione della *dialettica reale*, che non è di minore importanza né di minore difficoltà di quello posto dal Croce fino al Sorel e al Laskine: problema anzi centrale nella discussione del materialismo storico.

[1] *Prefazione* alla *Interprétation économique de l'histoire* del Seligman, M. Rivière, Paris 1911.
[2] *Saggi di critica del marxismo*, pp. 292-93.
[3] *La revisione del marxismo*, p. 205. Se però tale confusione il Leone attribuisca soltanto ai frettolosi glossatori o non anche, almeno in parte, al Marx e all'Engels, non appare sufficientemente chiaro.

Non pochi interpreti in fatti, pur considerando il processo storico, secondo la concezione marx-engelsiana, siccome un processo dialettico, hanno però limitato il movimento per antitesi alle *cose*, escludendone gli uomini, la loro coscienza, volontà ed azione: il rapporto fra le cose e gli uomini è stato mantenuto esclusivamente nella forma rettilinea ed univoca del determinismo causale. La causa sempre nelle condizioni obiettive, l'effetto sempre nelle coscienze; là soltanto causa, qui soltanto effetto; ecco l'astrazione vuota, ecco la metafisica delle opposizioni *polari*, contro le quali dall'*Anti-Dühring*[1] alla lettera del 27 ottobre 1890 ha costantemente protestato l'Engels, contrapponendovi, sulle orme dello Hegel, la concezione dialettica e il principio dell'azione reciproca, che il Marx già nelle note critiche sul Feuerbach del 1844-45 aveva magistralmente designato siccome *rovesciamento della praxis*.

Cito, fra i tanti critici, il Chiappelli, secondo il quale dall'unilateralità dell'idealismo hegeliano sarebbe scaturita quella del materialismo marxistico: « per l'uno l'idea è causa, come principio assoluto e demiurgo della realtà; per l'altra è invece effetto ed esponente delle condizioni materiali », ma per entrambi la filosofia della storia deve essere per cosí dire monistica, escludendo qualsiasi reciprocità d'azione[2].

Queste interpretazioni derivano per lo piú da quella frase, della prefazione del Marx alla *Critica dell'economia politica*, in cui osserva che non la coscienza degli uomini determina il loro essere, ma l'esistenza sociale determina la loro coscienza. E il Levy ha scritto che questa frase, « la formule la plus rigoureuse de la théorie matérialiste, celle qui definit la conscience humaine comme un miroir des faits économiques, vient de l'*Essence du christianisme* »[3]. Or bene l'origine in questo caso può aiutare a spiegare il vero significato della formula, che non si raggiunge certo col dire, secondo che fa il Levy, che, come per il Feuerbach dio è l'imagine dell'uomo, cosí per il Marx le idee, i sentimenti e le volontà degli uomini sono il *riflesso* delle condizioni d'esistenza. Non si dimentichi che, secondo il Feuerbach, la religione è una *Selbstentfremdung* (derivante, osserva il Marx, da una *lacerazione sociale*): l'uomo proietta in dio le sue aspirazioni e i suoi bisogni dando loro corpo e persona, cerca nell'idea della divinità ciò che nella realtà gli manca: il rapporto fra reale e ideale non è quello tra causa ed effetto, ma quello fra negazione e negazione della negazione, un rapporto dialettico, in

[1] Si vegga il cap. I dell'*Anti-Dühring*. Cfr. anche la V delle lettere al Sorel di Antonio Labriola (*Discorrendo ecc.*).

[2] *Le premesse filosofiche del socialismo*, in *Leggendo e meditando*, cfr. a pp. 309-10.

[3] A. Levy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Alçan, Paris 1904, pp. 315-16.

somma, non deterministico nel senso comune della parola. « Non l'idealismo – scriveva il Feuerbach in un passo della *Theogonie* che il Levy stesso ricorda e che riassume tutto lo spirito del *Wesen des Christenthums* – ma il materialismo è l'origine degli dei. Solo l'essere sottomesso alle leggi della gravità divinizza la leggerezza eterea, solo il terrestre divinizza il celeste, il materiale l'incorporeo, *il bisognoso la soddisfazione*... Non dimentichiamo che gli dèi sono apparsi sulla terra... per placar la fame, per estinguere la sete, in una parola per rimediare alla miseria umana » [1].

Ebbene questo rapporto dialettico è stato trasportato dal Marx e dall'Engels alle relazioni fra condizioni reali e coscienza: per tanto il sistema dei bisogni e l'azione delle masse han potuto diventare la forza motrice del processo storico; e l'applicazione del concepimento dialettico all'azione scambievole fra gli elementi oggettivi e i soggettivi ha potuto eliminare « le grand danger scientifique de la logique antithétique » temuto dal Bernstein, che cioè « nous retombons, avant de nous en apercevoir, dans les pièges de l'*autodéveloppement de l'idée* » [2].

Siamo cosí al problema della interpretazione della *dialettica reale*, rasentato dal Bernstein [3], problema la cui discussione, al pari di quella riguardante la concezione materialistica, deve aiutarci a intendere il vero concetto di necessità storica nella dottrina marxengelsiana.

Tutti quelli, che hanno inteso la legge dialettica come inerente soltanto al processo dell'economia, si son trovati di fronte a una curiosa contradizione, della quale il Rignano non ha esitato a incolpare il materialismo storico: rigidamente fatalista (secondo lui) per l'affermazione di una dipendenza unilaterale anzi che reciproca tra i fenomeni economici e tutti gli altri, esso pone una contradizione insanabile quando proclama la lotta di classe (cioè l'azione volontaria degli uomini) legge suprema della storia [4].

Il Leone s'è spinto piú oltre. Secondo lui la lotta di classe, che è nel *Manifesto dei comunisti* la forza sociale creatrice, è poi completamente rinnegata nelle opere successive e sostituita da una concezione rigorosamente oggettiva, dal fatalismo della negazione della negazione, che si

[1] Questo passo della *Theogonie* è citato a p. 330 del libro del Levy (*La philosophie de Feuerbach ecc.*). Rimando il lettore anche al mio studio su *Feuerbach e Marx* (cfr. specialmente l'ultimo capitolo).

[2] *Social. théor. ecc.*, pp. 37-39, 46.

[3] Che il Bernstein l'abbia semplicemente rasentato dimostra la strana confusione che egli fa a pp. 62-63, dove rimprovera al ritmo dialettico proprio il riconoscimento dei fattori volontari: « chaque fois que nous voyons capituler la doctrine qui a pour point de départ l'économie comme base de l'évolution sociale, devant la théorie qui place au pinnacle le culte de la violence, nous nous butterons à une sentence hégelienne ».

[4] *Le matérialisme historique*, in « Rivista di Scienza (Scientia) » del 1908.

avvera nelle categorie economiche con la fatalità che presiede alle leggi di natura. Non si muove piú dall'attività pratica umana: la categoria valore genera la categoria del plus valore, questa la forza di concentramento, da cui nasce la forza di proletarizzazione, che prepara la base materiale della gestione socialistica della ricchezza: quanto piú intenso è lo sfruttamento tanto piú rapido il processo; onde l'assurdo che il proletariato non con la lotta di classe, ma con la rinuncia ad essa preparerebbe in modo automatico ed obiettivo il suo riscatto materiale [1]. Questo fatalismo dialettico-materialistico condurrebbe dunque alla teoria disanimatrice d'azione delle braccia incrociate [2], recidendo ogni migliore energia volontaria e fattiva della lotta di classe, appunto perché fa dell'uomo una creatura della storia anzi che il suo creatore [3].

Secondo il Leone il marxismo avrebbe congenita l'insofferenza di ogni elemento soggettivo, quindi egli crede di fornire al movimento socialista un fondamento affatto nuovo [4] col rifarsi proprio a quel concetto del *bisogno* – come *primum movens* dell'azione dell'uomo reale – che invece il Marx e l'Engels avevano tratto dal Feuerbach per operare il *capovolgimento* della dialettica hegeliana [5].

[1] Anche il Bernstein aveva notato che, se la vittoria del socialismo dipendesse dall'automatismo dei processi economici, la democrazia sociale dovrebbe rinunciare a tutta la sua azione pratica e alla lotta di classe, che è un continuo ostacolo a quell'automatismo (*Social. théor. ecc.*, pp. 290-92).

[2] A tale teoria, che anche il Sombart considera diffusa tra i marxisti (*Il socialismo e il movimento sociale*), e che Antonio Labriola combatteva come *neoutopismo* latente nel socialismo (*Discorrendo ecc* , cfr. l'ultima lettera della serie), effettivamente si avvia qualche scrittore socialista come W. Kolb, che in un articolo sui «Sozialistische Monatshefte» del 1904 (ricordato da Arturo Labriola, *Riforme e rivoluzione*, pp. 2-4) scriveva: «Noi ci abbandoniamo allo sviluppo organico delle cose»; o come il Vliegen, che nella «Neue Zeit» scriveva essere la vittoria del socialismo un processo di evoluzione economica. Ma questa interpretazione del marxismo Arturo Labriola combatte come una leggenda incompatibile con la filosofia dell'azione che è fondamento del marxismo stesso (*op. cit.*, 135-37; e anche *Contro G. Plekanoff ecc.*, pp. 66-69). Anche il Kautsky (*Le marxisme ecc.*, pp. 104-7) protesta contro tale concezione meccanica del materialismo storico e afferma il dovere della lotta.

[3] *La revisione del marxismo*, cfr. pp. 11, 17-19, 35, 99, 139-42, 157-58, 205-7, 280-86). Il Leone trovava quindi naturale che il revisionismo, negando la fatalità (necessità storica) del socialismo, lo avesse ricacciato nelle ondeggianti nebbie delle aspirazioni di giustizia e del desiderio del bene, privandolo della sua necessità economica. Tale precisamente anche l'accusa mossa da Rosa Luxemburg al Bernstein, il quale riconosceva di non creder possibile né necessaria una giustificazione puramente materialistica del socialismo (*op. cit.*, pp. 289-90).

[4] Secondo il Leone si dovrebbe accettare dal revisionismo il principio *pragmatico* che il momento del socialismo sia nell'azione volontaria; ma (e forse con ciò si vuol rispondere al Kautsky, *Le marxisme ecc.*, p. 293) dare nel tempo stesso a questa azione una base di necessità economica, rifacendosi al postulato edonistico, al principio del soggettivismo utilitario dell'*homo oeconomicus*, al concetto del *bisogno*. Cosí si raggiunge la *necessità* economica pur rinunciando ad ogni pretesa di dimostrare la necessità *storica*: «la storia è accadimento e non se ne possono anticipare i risultati senza ingenuamente ammettere che l'evento accadrà anche senza l'attività dell'uomo che lo prepara, oppure, ciò che è peggio, senza ammettere che l'uomo sia tenuto in maniera cieca e fatale a questa attività» (*La revisione del marxismo*, cfr. a pp. 40-41, 138, 143, 150-52, 160-67, 172-74, 262-63).

[5] Assumendo questo principio del *bisogno*, potevano il Marx e l'Engels trovarsi in assoluta antitesi coll'economia edonistica? Ecco un problema che meriterebbe di essere discusso.

Il fatalismo automatico del processo storico, derivante da questa interpretazione della dialettica reale quale autocritica delle cose, alcuni han creduto di doverlo attribuire all'Engels in contrapposto al Marx, altri al Marx in contrapposto all'Engels, che avrebbe riconosciuta l'importanza del momento psicologico e dell'azione volontaria [1], altri, in fine, come il Turgeon, vi han visto una *ferme conviction* tanto dell'uno quanto dell'altro (ma specialmente dell'Engels), pur escludendo che si venga ad una conclusione di impotenza umana e di scoraggiamento [2].

Evidentemente, qualora questo ritmo dialettico assolutamente oggettivo e fatale nel suo automatismo fosse stato affermato dal Marx e dall'Engels, esso avrebbe dovuto costituire per loro la legge eterna del processo storico, e presentarsi col carattere di una verità assiomatica, la quale consentisse facili e infallibili previsioni. Ma simile pretesa, che vien loro da taluno attribuita [3], è precisamente quella, che l'Engels combatte nel capitolo dell'*Anti-Dühring* sulle *verità eterne*, alle quali contrappone la limitazione della conoscenza umana in genere e di quella storica in particolare, e la impossibilità di stabilir leggi storiche, che non abbiano un valore affatto contingente e relativo. L'Engels, rinnovando qui il principio illuministico dell'infinita perfettibilità della conoscenza umana, che ha per sua condizione l'imperfezione perenne [4], osserva che, se l'umanità giungesse mai a possedere le verità eterne, sarebbe pervenuta all'esaurimento potenziale e attuale dell'illimitata sua capacità di sviluppo intellettuale. Senonché, soggiunge, in realtà la certezza assoluta va scomparendo anche dalle scienze esatte, è ben lontana dalle scienze biologiche e piú che mai dalle scienze storiche, ove pure piú di frequente c'è chi afferma pretese verità eterne, definitive, inappellabili. Nelle scienze storiche la conoscenza è e resterà sempre incompleta, lacunosa ed essenzialmente relativa, sempre ristretta ai rapporti di forme sociali e politiche determinate, che esistono solo per tempi e per popoli dati: chi va a caccia di verità autentiche e immutabili è destinato a tornare a casa col carniere vuoto [5].

Da queste premesse discende naturalmente quel che l'Engels dice, nel capitolo sulla *Negazione della negazione*, intorno al preteso ritmo

[1] Si veggano in Kautsky, *Le marxisme ecc.*, pp. 94-97, le opinioni contraddittorie del Woltmann e del Bernstein.

[2] *La conception matérialiste de l'histoire*, pp. 16-20. Cfr. anche Andler, *La conception matérialiste de l'histoire de Labriola*, in «Revue de Métaphisique et de Morale» del 1897.

[3] Il Sorel l'attribuisce all'Engels: «Engels ha insegnato, e dopo lui i democratici sociali han ripetuto, che col procedimento dialettico e la negazione della negazione si può ragionare sull'avvenire» (*Saggi di critica del marxismo*, p. 182).

[4] È il noto principio del Lessing.

[5] *Anti-Dühring*, parte I, cap. IX.

fatale delle cose: egli e il Marx non hanno mai inteso attribuire alla dialettica l'ufficio di levatrice della storia, che dal grembo del passato estragga l'avvenire: non il movimento dialettico deve servire a dimostrare la necessità storica di un fatto, ma solo dopo aver provato che un fatto è storicamente vero o necessario è legittimo rilevare al tempo stesso che esso si compie seguendo il ritmo dialettico [1].

Ciò si applica naturalmente anche ai processi dell'economia. Non dimentichiamo che contro la economia classica, la quale ricercava le leggi universali e permanenti che governassero l'uomo economico inteso come categoria immutabile, il Marx e l'Engels hanno posto, indipendentemente dagli economisti della scuola storica e per una via non sospettata da loro [2], il principio che « l'economia politica è essenzialmente una *scienza storica*; la sua materia è storica, cioè sempre soggetta al cangiamento » [3]. Ora se noi vogliamo risolvere il problema di interpretazione della *dialettica reale*, dobbiamo renderci chiaro ed esatto conto di ciò che significhi considerare l'economia siccome scienza storica, e affrontare la questione se con tale carattere sia compatibile la supposizione di un automatismo di sviluppo, sia pure dialettico, al quale la volontà e l'azione consapevole degli uomini restino estranee o sottomesse, siccome lo strumento inerte e inconscio alla mano e al volere che lo adoperano per i propri fini.

Senza dubbio in qualche scritto dell'Engels, e segnatamente nell'*Anti-Dühring*, non mancano espressioni atte a far supporre, a chi si attacchi alla parola e non sappia penetrare lo spirito, la concezione da parte di lui di un automatismo nello sviluppo storico dell'economia; sembra, a tenerci stretti a qualche frase, che siamo ricondotti in pieno idealismo: il modo di produzione, la forma di scambio, il modo di ripartizione ecc. sono presentati siccome forze, che generano conseguenze, entrano in lotta fra loro, assalgono l'avversaria o le resistono, la domano o le soggiacciono vinte [4].

Ma tutte queste frasi, che vengono quasi a dar persona ai fenomeni, debbono farci credere col Sorel [5] che l'Engels si aggiri nella cerchia dell'idealismo? Qui mi pare che abbia scorto piú giusto il Kautsky, quando ha scritto che l'Engels non era tanto mistico da vedere in queste espres-

[1] *Anti-Dühring*, parte I, cap. XIII: il passo è a pp. 131-32 nella trad. it., 166-67 nella franc.
[2] Questa lode è fatta al Marx dal Seligman: *Interprétation économique de l'histoire*, pagine 166-68.
[3] Son parole dell'*Anti-Dühring*, nel cap. sull'*oggetto e metodo* dell'*economia politica* (parte II, cap. I).
[4] Cfr. specialmente parte II, cap. I e parte III, cap. II.
[5] *Saggi di critica del marxismo*, pp. 55-56.

sioni altro che imagini, e che evidentemente la ribellione delle forze produttive non può consistere che nel rendere gli uomini stessi ribelli [1]. L'Engels, di fatti, se talora, volendo anch'egli, al pari del Marx, *Kokettiren* con la terminologia hegeliana, usa la forma astratta, e fa muovere e combattere i modi di produzione o di scambio o di appropriazione, altre volte, e in questi medesimi capitoli dell'*Anti-Dühring*, adopera anche la forma concreta, e fa apparire gli uomini reali e le classi. Cosí, all'inizio dello stesso II capitolo della III parte, egli presenta la borghesia, creatrice dell'ordine sociale presente, che ha un suo modo proprio di produzione (il capitalistico), e, trovando ostacoli nei vincoli feudali, infrange il vecchio regime per edificarne uno nuovo: rappresenta cioè in forma realistica quello stesso processo, che poche righe piú oltre appare, in forma idealistica, siccome conflitto di un modo di produzione o di forze produttive contro il regime sociale esistente.

Il concetto delle forze produttive, del resto, è molto piú concreto e realistico di quello del modo di produzione: comprende in sé del pari l'aspetto oggettivo, tecnico e l'aspetto soggettivo, degli uomini e delle classi, con le loro energie volontarie e le loro finalità consapevoli. Quindi anche per l'Engels il Sorel avrebbe dovuto ammettere ciò che riconosce per il Marx, richiamando un passo della *Misère de la philosophie* ove appaiono non la necessità astratta della *storia*, ma i sentimenti reali delle classi [2]: se il risalimento ad opere anteriori fosse stato da lui spinto fino alla *Sacra famiglia*, egli si sarebbe avvisto che quell'idealismo, da lui attribuito all'Engels, era precisamente dall'Engels come dal Marx combattuto nel cenacolo baueriano.

Qualora l'Engels avesse inteso affermare un automatismo di sviluppo sia dei singoli processi economici (produzione, scambio, appropriazione) sia dei conflitti in cui entrerebbero fra loro a certi gradi del loro svolgimento, il ritmo dialettico sarebbe stato puramente ed esclusivamente legge delle *cose*: gli uomini, estranei o sottomessi alla fatalità oggettiva come strumenti passivi e inconsapevoli, sarebbero stati con la loro azione volontaria nel solo ed univoco rapporto di dipendenza causale dai processi economici. Ora invece l'Engels, continuando quell'ordine di idee, per cui sin dagli scritti del 1844-45 aveva affermata la

[1] *Le marxisme ecc.*, pp. 95-96.

[2] *Saggi di critica del marxismo*, p. 62. Il Sorel stesso cita altrove e proprio dalla *Misère de la philosophie* un'espressione del Marx, di fronte alla quale impallidiscono le imagini dell'Engels: «la legislazione politica e civile non fa che registrare *il volere dei rapporti economici*». (Cfr. p. 47). Se dunque egli tien conto al Marx della distinzione tra forma d'esposizione e di investigazione. (Prefazione alla 2ª ed. del *Capitale*), perché non vuol tener conto all'Engels del su riferito passo dell'*Anti-Dühring*, sulla dialettica nella storia, che dice la stessa cosa?

praxis storica dell'uomo nello sviluppo dell'economia, ha sempre ripetutamente significato il concetto, indicato dal Marx come *rovesciamento della praxis*, di uno scambio di azione fra l'uomo e le condizioni storiche secondo un movimento dialettico.

Dal *Manifesto dei comunisti* all'*Anti-Dühring* e all'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, ricorrono frequentemente ne' suoi scritti espressioni come queste: il prodotto (economia) domina il produttore (uomo); l'attivo (uomo) si mutò nel passivo; lo stregone non può dominare le potenze infernali che ha scatenate; « tu l'as voulu, George Dandin » ecc. Frasi in parte usate anche dal Marx per significare che l'economia, se pure viene a dominare l'attività umana, ne è però un prodotto; l'uomo opera seguendo l'impulso dei suoi bisogni e attuando la sua volontà; ma il risultato della sua azione diventa poi a sua volta condizione, limitatrice e al tempo stesso stimolatrice, della sua attività futura. In questo *rovesciamento della praxis* è il vero significato della *dialettica reale*, il vero valore dell'economia come scienza *storica*.

Potremmo dunque ripetere qui ciò che Arturo Labriola acutamente osserva a proposito delle glosse del Marx sul Feuerbach, che cade ogni accusa di fatalismo: « la dipendenza dell'uomo dalle circostanze non è in fondo che la dipendenza dell'uomo da se stesso, dell'uomo dai prodotti del proprio spirito, cioè da questo spirito medesimo »[1]. L'attività passata diventa, nel permanere dei suoi risultati, condizione dell'attività a venire: *condizione*, e non *causa* (la distinzione dei due termini, non sempre sufficientemente curata dall'Engels[2] è del massimo rilievo), e condizione dialettica, in quanto l'azione successiva deve rappresentarne il superamento. « Non c'è dunque, come taluno arriva ad imaginare, una azione automatica delle condizioni economiche; gli uomini fanno loro stessi la propria storia, ma in un ambiente dato che li condiziona... »; cosí scriveva l'Engels nella lettera del gennaio 1894. E già nel 1890 aveva combattuto vivacemente l'Ernst, che faceva sua « la bislacca affermazione del metafisico Dühring, che per Marx la storia si compia quasi automaticamente, senza l'opera degli uomini (*i quali la fanno*), e che questi uomini vengano mossi dalle condizioni economiche (*che sono pure opera degli uomini*) come altrettante figure di scacchi »[3].

[1] *Marx nell'economia e come teorico del socialismo*, pp. 191-93.

[2] Questa confusione, per parte dell'Engels, che abbiamo già avuto occasione di rilevare, è stata notata anche dal Bernstein nella prefazione alla trad. it. dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*.

[3] *Sulla tattica socialista*, in Collezione Ciccotti, serie II, fasc. 19, p. 6.

FILOSOFIA

Possono per altro restare ancora dei dubbi sulla sufficienza di queste spiegazioni. La dipendenza dell'attività umana dai resultati dell'attività precedente, che vengono a condizionarla, è legge permanente della vita dell'umanità, passata presente e futura; ma se nel concetto di necessità storica l'Engels non avesse voluto vedere che questo *rovesciamento della praxis*, perché avrebbe, nel rinnovare la distinzione del Marx fra preistoria (divisione di classi) e storia dell'umanità (socialismo), designata la prima fase come *regno della necessità*, della soggezione alle leggi dell'economia che si impongono con tutta la fatalità delle leggi naturali, la seconda come *regno della libertà*? Evidentemente anche il futuro regno della libertà è inconcepibile senza il rovesciamento della praxis; ci sarà dunque in piú nell'attuale regno della necessità anche la soggezione ad una fatalità di processi automatici, che ne costituisca il carattere differenziale?

« Le forze attive nella società – scrive l'Engels – operano assolutamente come quelle naturali, cieche, violente e distruttrici fin che non le conosciamo... In modo speciale le forze produttive... fino a che ci rifiutiamo di intenderne la natura e il carattere... operano fuori di noi e contro la nostra volontà e finiscono per dominarci... Ma una volta intesane la natura è agevole trasformarle da tiranni demoniaci in servi volonterosi »[1].

La differenza, qui stabilita, tra necessità e libertà, sarebbe dunque la stessa che fra ignoranza e consapevolezza, conforme alla dottrina hegeliana richiamata in altro capitolo dell'*Anti-Dühring*: « La necessità è cieca solo in quanto non sia compresa »; la libertà consiste non nella indipendenza dell'azione dalle leggi naturali, ma nella conoscenza di queste leggi[2]. Il che equivarrebbe a dire nel caso presente che, ignorando la necessità del rovesciamento della praxis, noi ne restiamo dominati; avendone consapevolezza, possiamo valercene nella determinazione dei nostri fini e nella direzione della nostra attività, invece di andarvi a cozzar contro ciecamente e violentemente. Necessità consaputa in un caso, ignorata nell'altro, ella sarebbe però sempre costituita da questo rovesciamento della praxis; ma se l'unica differenza fosse tra l'ignoranza e la consapevolezza, perché, ad eliminare la violenza dominatrice dei processi economici, non dovrebb'esser sufficiente la stessa rivelazione della loro natura, contenuta nelle opere del Marx e dell'Engels?

La differenza non è dunque cosí semplice; non è questione soltanto

[1] Si vegga nel cap. II della III parte dell'*Anti-Dühring* (il passo citato è a p. 296 della trad. it., a pp. 359-60 della francese).

[2] Nel cap. su *Morale e diritto, libertà e necessità*.

di conoscenza, sí anche di azione sociale: nella storia è l'azione che conta. « Non basta conoscere – quando anche la conoscenza fosse a un tempo piú vasta e piú profonda di quella dell'economia borghese – per sottomettere le forze sociali alla sovranità della società: *per questo occorre anzitutto un atto sociale* ». Cosí l'Engels stesso nel V capitolo della III parte dell'*Anti-Dühring*.

E nel medesimo capitolo II, che sopra stavamo considerando, scrive che il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà potrà avvenire quando « la lotta per l'esistenza individuale avrà termine »[1]: l'attuale necessità è dunque collegata come a sua condizione alla lotta per la vita fra gli individui; scomparirà col cessar di questa. Può dunque neppur essa confondersi con una fatalità di sviluppo automatico?

Uno dei casi, in cui tale equivalenza è apparsa a molti esistere spiccatamente nelle convinzioni dell'Engels, è quello del processo generatore delle crisi periodiche[2]. Il conflitto che è nei fatti, oggettivamente, fuori di noi; la ribellione delle forze produttive alla forma di scambio ed altre consimili espressioni, usate dall'Engels, potevano certo facilmente indurre in simile persuasione. Ma leggiamo, senza attaccarci troppo alle frasi isolate, le ripetute e vive descrizioni che l'Engels ha tracciate, dagli *Umrisse* del 1844 all'*Anti-Dühring*, del processo di graduale preparazione e violento scoppio delle crisi mondiali. Sono sempre gli uomini vivi e reali, che operano sotto il pungolo dell'interesse; sono i capitalisti, che per le necessità della esistenza e per l'avidità di guadagno corrono lo *steeple-chase* dell'industria, del commercio, del credito e della speculazione. Se ognuno è tratto nella concorrenza sfrenata a contribuire all'acceleramento e all'intensificazione del processo, cui finisce per soggiacere, la necessità che lo domina non sta nelle *cose* e al di fuori degli uomini; è anzi nella lotta degli altri uomini, che tendono a sopraffarlo, e nella propria reazione e volontà di vincere piuttosto che esser vinto. È il pieno spiegamento del principio hobbesiano dell'*homo homini lupus*, che deriva come naturale conseguenza dall'istinto edonistico, dal pungolo del bisogno, dalla natura soggettiva degli uomini. L'individuo è, sí stimolato e quasi costretto da una necessità esterna a lui, ma non per se stessa oggettiva, in quanto deriva dall'azione degli altri individui, e non potrebbe esistere senza la loro volontà soggettiva. E queste medesime condizioni esterne diventano necessità

[1] Nella trad. franc., p. 364; nell'it., 301.

[2] Ma quel che si osserva del fenomeno delle crisi può analogamente applicarsi agli altri fenomeni della progressiva sostituzione del lavoro meccanico a quello manuale e di quello delle donne e dei fanciulli a quello degli uomini, dell'aumento dell'armata di riserva industriale, dell'abbassamento progressivo dei salari, della miseria crescente, ecc.

per l'individuo solo in quanto si trasformano in bisogno ed impulso all'azione: l'attività di tutti gli altri diventa nei suoi resultati condizione dialettica di quella di ogni singolo, ma non potrebbe tradursi in stimolo efficace, se nella stessa natura soggettiva dell'individuo non trovasse il momento psicologico attivo, antitetico alle circostanze esterne.

La *dialettica reale* quindi si presenta non soltanto nella relazione tra l'attività antecedente e quella successiva dell'umanità considerata nel suo complesso, ma anche nei rapporti tra l'azione di ogni individuo e le azioni simultanee di tutti gli altri. Il singolo è impotente a raggiungere i suoi fini per l'interferenza delle attività contrastanti: la necessità, che lo domina, non è costituita da processi oggettivi ed automatici, ma è condizionata da altre azioni volontarie.

L'Engels ha espresso piú ampiamente che altrove questo concetto nella lettera del settembre 1890. « La storia si compie in modo che il resultato finale si forma dai conflitti di molteplici volontà individuali, determinate ognuna da una quantità di condizioni particolari: ci son dunque innumerevoli forze che si incrociano, un gruppo infinito di parallelogrammi, la cui resultante – il fatto storico – *può considerarsi* prodotto d'una forza che opera, come tutto, inconsciamente e senza volontà. Perché ciò che ognuno vuole è contrastato da ognuno degli altri, e ciò che ne risulta è qualcosa che nessuno ha voluto... Ma non per ciò le volontà individuali, di cui ciascuna vuole ciò cui la spingono il suo temperamento e le circostanze economiche personali o sociali... debbono esser considerate uguale a zero. Al contrario ognuna contribuisce alla resultante e in questo senso vi è compresa ».

La resultante *può* essere considerata e rappresentata come prodotto di una forza inconscia; ma in ciò deve scorgersi una semplice imagine. Se al pari di tutti i momenti delle volontà individuali, che *debbono* esser considerati come prodotto di forze coscienti, noi vogliamo personificare la resultante, *possiamo* ricorrere all'imagine di una forza inconsapevole e involontaria, in quanto dietro essa non sta nessuna coscienza e volontà reale, in quanto essa non corrisponde ai disegni e alle intenzioni di nessun essere cosciente. Ma questa finzione rappresentativa deve esser tenuta sempre per quello che vale: una espressione metaforica non dev'essere confusa con una concezione reale.

Dal conflitto delle azioni individuali alla lotta delle classi, per la graduale formazione della coscienza di classe e la progressiva unificazione dell'attività dei gruppi legati da solidarietà di interessi, viene a ridursi il numero delle tendenze contrastanti, sicché l'azione di classe è già capace entro certi limiti di raggiungere i fini che si propone; nel supera-

mento in fine dei conflitti di classe, onde si costituirà l'umanità consociata, una di coscienza, di volontà e d'azione, la capacità di conseguire le finalità volute attingerà il grado massimo.

Il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà è dato dunque (per servirmi delle espressioni del Rousseau che l'Engels stesso riproduce) dalla graduale sostituzione della *volontà generale* alla *volontà di tutti*: impotente questa a raggiungere i propri fini, perché avente un'esistenza soltanto di somma algebrica o di risultante delle direzioni contrastanti, e per ciò priva di consapevolezza di se stessa e delle circostanze che la condizionano [1]; capace l'altra, perché nella sua esistenza effettiva e consapevole può commisurare i fini alle condizioni esistenti e proporseli solo entro questi limiti. Quindi anche nel regno della *libertà* la volontà degli uomini sarà condizionata dalla *necessità storica*, costituita dal *rovesciamento della praxis*. E il rovesciamento della praxis precisamente esprimeva l'Engels nell'opuscolo sul Feuerbach, quando, affermato che la storia è opera degli uomini, dell'azione volontaria determinata dai motivi, rimproverava alla filosofia della storia hegeliana di non aver cercato le forze impellenti, che suscitano questi motivi, nella storia stessa, che è quanto dire nei risultati della precedente attività degli uomini [2]. Il vero nome di questa dottrina sarebbe quindi, secondo me, quello che ho già usato altre volte: *concezione critico-pratica*. Ma qui non si tratta di proporre denominazioni nuove: quella di materialismo storico, per quanto causa di equivoci, ha ormai per sé tutta una tradizione, e rimarrà. E resti pure il nome improprio, purché sia ben chiarito il significato della dottrina e il concetto di necessità, che le è proprio.

La necessità, dunque, che è intrinseca ai processi storici secondo questa teoria, ha due aspetti o momenti: l'uno oggettivo, dato dalle condizioni preesistenti (che sono però nulla piú che il prodotto della at-

[1] Per ciò l'Engels nella lettera del gennaio 1894 considera il *caso* (imprevedibilità) come manifestazione della *necessità* (ineluttabilità) dei risultati dell'incrociarsi dei vari sforzi volontari. Nello scritto su *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, è data un'ampia spiegazione: «nella storia della società quelli che operano sono dotati di consapevolezza, uomini operanti con riflessione o passione, a fini determinati... ma... malgrado i fini consapevolmente voluti dei singoli, domina, in complesso, apparentemente il caso. Solo di rado avviene ciò che è voluto; nella massima parte de' casi s'incrociano e contrastano i molti fini voluti, ovvero questi fini sono inattuabili o i mezzi inadeguati. Cosí tutti gli urti delle innumerevoli singole volontà e singole azioni portano a uno stato di cose, che è assolutamente analogo a quello della natura inconsapevole. Gli scopi delle azioni sono voluti, ma i risultati, che seguono da queste azioni, non sono voluti... hanno conseguenze affatto diverse dalle volute. Cosí, in complesso, gli avvenimenti storici sembrano dominati dal caso. Ma dove il caso fa il suo giuoco alla superficie, è pur sempre dominato da intime leggi occulte...» (Cfr. nella trad. it., p. 31 e cfr. pure *L'origine della famiglia ecc.*, a pp. 236-37).

[2] *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo ecc.*, nella trad. it. (Collezione Ciccotti), p. 32.

tività umana precorsa), l'altro soggettivo, dato dal bisogno, che spinge a superare le condizioni attuali. Senza la confluenza di entrambi i momenti, senza l'unità dei due aspetti non esiste necessità storica. Ecco il concetto pieno della necessità, quale soltanto una concezione *critico-pratica* può dare: l'aspetto oggettivo corrisponde al momento della critica (nel senso kantiano), che ci dà la conoscenza dei *limiti* all'azione (negazione); il soggettivo corrisponde al momento della praxis, che sotto l'impulso del bisogno ci dà l'azione (negazione della negazione).

Per ogni forma di attività, sia pratica sia teoretica, il rovesciamento della praxis è legge del processo storico: tale il significato dell'affermazione (che nelle sue famose lettere del 1890 e 1894 l'Engels rinnova dal *Diciotto Brumaio* del Marx) che gli uomini sono essi stessi autori della loro storia, ma in circostanze che li condizionano. La praxis precorsa, che è stata superamento delle condizioni dalle quali è sorta, si fa nei suoi resultati condizione e limite della successiva, che, nel superarla, si traduce a sua volta in condizione e limite della futura: ecco il processo indefinito della attività umana nella storia, la cui concezione caratterizza la dottrina del Marx e dell'Engels e la rende inconciliabile avversaria dei sogni utopistici nel nome della necessità storica [1]; ecco, secondo le espressioni di Antonio Labriola, l'uomo che « *sviluppa*, ossia *produce* se stesso, come causa ed effetto, come autore e conseguenza ad un tempo, di determinate condizioni, nelle quali si generano anche determinate correnti di idee, di opinioni, di credenze, di fantasie, di aspettazioni, di massime » [2].

[1] Ciò non ha compreso per es. il Levy, allorquando ha creduto facilmente superabile la differenza che divideva il materialismo storico dal vero socialismo. « Les vrais socialistes – egli riconosce – ne voyaient dans les faits que des phénomènes accidentels et éphémères, et ils ne les citaient souvent que pour fixer les idées, pour illustrer d'un exemple leurs théorèmes ou leurs rêveries ». Ma soggiunge: « ce défaut n'était pas incurable; si Marx et Engels estimaient que leurs collaborateurs ne connaissaient pas assez les faits, il n'y avait qu'à les renseigner ». Ora evidentemente non si trattava della conoscenza dei fatti ma del valore che ad essi si attribuiva: una concezione critico-pratica non poteva conciliarsi con quella di chi nelle condizioni reali vedeva puri esempi da citare occasionalmente. (Cfr. *La philosophie de Feuerbach ecc.* nel cap. su *Le socialisme vrai et le matérialisme historique* (specialmente a pp. 302-3 e 314).

[2] *Del materialismo storico*, pp. 99-100.

Socialismo e filosofia

Questo saggio apparve in tre puntate su « L'Unità » di Gaetano Salvemini, a. II, 1913, rispettivamente pp. 223, 226, 230; n. 1, 3 gennaio (p. 223); n. 2, 10 gennaio (p. 226); n. 3, 17 gennaio (p. 230); quindi ristampato nelle prime due edizioni di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1919 e 1920, rispettivamente pp. 14-25 e pp. 17-28. Nella terza edizione in due volumi (Cappelli, Bologna 1923) fu ripubblicato mancante della prima parte, *La crisi e la necessità di un orientamento filosofico*, con una nota in cui l'autore avvertiva di aver apportato qualche aggiunta « richiesta dagli atteggiamenti del socialismo nel dopo guerra » (vol. II, p. 7). L'aggiunta piú importante si trova alla fine della terza puntata. Alla frase: « E appunto per non aver compreso questo, il rivoluzionarismo nel punto critico del passaggio dalla società borghese alla società socialista non ha altra via che far entrare in scena quasi *deus ex machina*, il *partito*, il quale, con l'attuazione del suo programma, deve creare alla massa l'*ambiente* nuovo, cui la massa non avrà che adattarsi », nel testo del 1923 segue questo diverso e piú ampio finale: « Ed ecco l'eredità intellettuale, che il massimalismo del dopoguerra traeva dal rivoluzionarismo dell'anteguerra. Il bolscevismo russo, che sembrava tradurre in atto, con la dittatura di un partito sulla massa della nazione, la persuasione dell'adattamento passivo delle masse all'ambiente storico, confluiva, nella mentalità dei rivoluzionari occidentali, con una corrente, alla quale già per l'innanzi essa si abbandonava. Caratteristica in questa mentalità è l'illusione di professare un attivismo volontaristico, nell'atto che segue il piú materialistico determinismo; in quanto, dividendo la società in due piani – della minoranza operante il miracolo della trasformazione sociale, e della maggioranza che, entro lo stampo dei nuovi rapporti, creati per magica virtú di decreti, si adagia e si adatta – crede di attribuire alla iniziativa volontaria il compito di una trasformazione, che non potrebbe essere concreta e reale, se non per una sottomissione ed accettazione passiva da parte della immensa maggioranza, che costituisce l'organismo effettivo della società. Si rinnova l'utopia di Helvétius: della legislazione perfetta, che dà con la sua semplice promulgazione una perfetta educazione sociale ed un'instaurazione di rapporti reali in tutta la società umana; l'utopia demolita in pochi vigorosi colpi dalla critica di Marx contro Owen ed i materialisti. La trasformazione dell'ambiente, che dovendo essere la premessa, non può che esser opera di altri – ossia della dialettica delle cose, da cui gli uomini *sono vissuti*, secondo i vecchi ingenui rivoluzionari; dell'onnipotenza di una dittatura, dalla quale le masse sono dominate, secondo i nuovi bolscevichi e massi-

malisti – ecco quel che sembra l'essenziale: la formazione della coscienza nuova pare che ne debba esser poi semplice *prodotto*. E cosí una *umanità consociata* dovrebbe apparire e vivere solo come risultato di modificazioni delle condizioni esterne: quasi che il socialismo potesse diventare realtà di vita, anche senza essere realtà di coscienza. È la mentalità persistente del rivoluzionarismo prebellico, che prima imaginava possibili, per un tempo indefinito, una coscienza e volontà disgiunte da ogni azione positiva; poi si attendeva la condotta positiva da un abito di attitudine psicologica affatto negativa. Il difetto del rivoluzionarismo, oggi come prima, consiste dunque, al pari di quello del riformismo estremo, nel promuovere una preparazione psicologica contraria a quella occorrente: difetto comune ad entrambi, appunto perché per entrambi (consapevolmente o no) contano le *cose* e non le *coscienze*, l'*ambiente* esteriore e non la *prassi*, in un futuro disgiunto e non nella concatenazione col presente. Nella separazione di queste coppie di termini vien meno la comprensione del loro inscindibile rapporto reciproco, per il quale unicamente si avvera il processo storico: ché l'umanità crea e svolge la sua storia in quanto la coscienza e l'azione si destano per il pungolo delle cose e dell'ambiente contro cui urtano i bisogni e le aspirazioni; ed operano quindi su quel terreno concreto, trasformandolo e tramutandolo in nuova sorgente di stimoli e di mezzi, materiali e spirituali, oggettivi e soggettivi insieme, che alimentano e producono il corso ulteriore dello sviluppo storico. Spinoza prima di Marx aveva stupendamente intuito, nella determinazione del processo per cui si svolge il progresso della tecnica e dell'intelligenza nell'umanità, questa dipendenza reciproca delle condizioni esistenti e dell'azione nello sviluppo storico. Chi dimentica simile concatenazione, dalla quale soltanto la storia concreta sgorga e fluisce, rende astratti ed inerti i due termini separati, che traggono vita e moto solo dal rapporto reciproco; e non potendo piú cogliere la realtà della prassi storica, ormai fatta dileguare, si riduce alla messianica attesa del miracolo, o dall'automatismo delle cose o dall'onnipotenza di una dittatura o dall'intervento di *élites*, cui deve rimettersi l'opera della quale l'umanità non è piú attiva creatrice, ma passiva beneficiaria. In questo difetto caddero – e da esso derivarono le loro maggiori delusioni nel cozzo con la realtà – il rivoluzionarismo e il riformismo socialista del pari. Il fondamentale difetto loro è stato nella inconseguenza delle premesse filosofiche, nella mancanza di una coerente orientazione teorica, nella trascuranza del principio essenziale di quel realismo storico, al quale pure entrambi han creduto appoggiarsi, che consiste nel *rovesciarsi della prassi*, per cui l'attività antecedente condiziona sempre la successiva, appunto in quanto nell'attività e per l'attività si svolge il processo di sviluppo della coscienza e della volontà direttiva dell'azione. Nessuna tendenza, vecchia o nuova, che sorga nei partiti socialisti, potrà mai prescindere da quella necessità preliminare, che Marx ed Engels per i primi sentirono: la necessità di fare i conti con la filosofia. Una filosofia materialista (lo sentirono i filosofi del nostro risorgimento, reagendo a quell'indirizzo, che trovava la sua conclusione nello sconfortato pessimismo leopardiano) non può dar le premesse ad una finalità rinnovatrice. E la filosofia materialista, come s'è visto, soggiace e rispunta anche sotto gli illusori orientamenti volontaristici, quando essi disgiungano i due termini (le cose e la coscienza) nella cui unità ed azione reciproca soltanto può costituirsi e svolgersi la realtà concreta del processo sto-

rico. Ogni volontarismo astratto, partendo da simile disgiunzione, per l'incapacità sua di cogliere e dominare il concreto processo storico, ricade senza rendersene conto in pieno materialismo. Ma finché alla filosofia materialistica non si sostituisca il volontarismo concreto della prassi, col rapporto dialettico della realtà e della azione umana, si interpreta a rovescio il realismo storico, mettendo (consapevolmente o no) al posto degli uomini vivi e operanti le cose morte ed inerti: sia l'astratta economia, siano gli astratti articoli di leggi o di decreti. E se, da una parte, nella deviazione di un gretto riformismo ed operaismo corporativista, si frantuma la classe per non averne capita la realtà psicologica, e si snatura l'essenza e il valore del fine, trasformandolo da universalistico in particolaristico – dall'altra lo si deforma nell'astratto rivoluzionarismo da positivo in negativo, e si disconosce il fatto che l'attività sociale dipende dall'atteggiamento concreto e reale delle coscienze e delle volontà, e che lo stesso *ambiente sociale* si costituisce di uomini e non di oggetti, né di articoli di leggi. E per la mancata visione del fine e per l'inettitudine dei mezzi si sconta con l'infecondità pratica l'incoerenza teorica. L'avvenire del socialismo, al di là dello sconvolgimento della crisi contemporanea, che ne differisce a condizioni meno antitetiche o paralizzatrici ogni possibilità di azione creatrice, sarà legato alla viva presenza di una consapevolezza teorica entro la sua prassi storica» (vol. II, pp. 14-16).

1. *La crisi e la necessità di un orientamento filosofico.*

Lo *scisma* socialistico italiano è ancora e continuerà ad essere argomento di discussioni, per il fatto stesso che contro al vecchio è sorto il *nuovo partito*, rivendicando a sé la coerenza sistematica della teoria e della prassi, contro il riformismo di sinistra che, accodato ora al rivoluzionarismo, sembra rappresentare un compromesso ambiguo, privo o incapace di una sua netta e sicura caratteristica differenziale.

I due partiti estremi intendono invece rappresentare le due opposte posizioni, che il pensiero e l'azione dei socialisti possono assumere nella vita politica e sociale: i corni quasi di un dilemma, oltre i quali nessun'altra via coerente sia possibile.

Ma è veramente la loro posizione cosí radicalmente diversa com'essi credono?

Potrà dall'uno o dall'altro di essi venire il superamento della crisi del socialismo contemporaneo in Italia, la liberazione da quel disagio che ha pervaso tanti spiriti, pure intimamente convinti delle idee socialistiche, ma che in nessuno dei campi, in cui attualmente son divisi i partiti italiani, si sente a suo posto?

O c'è, di questo disagio, qualche ragione piú alta e generale di quelle che possano esser date dalle particolari e mutevoli contingenze dell'attuale momento politico?

I dirigenti il vecchio partito sono oggi quegli stessi che, nel 1904, con la famosa mozione di Brescia, affermavano la necessità di un perpetuo atteggiamento negativo di critica e di opposizione, che metteva capo naturalmente ad una conclusione catastrofica: il celebre sasso nella macchina, che doveva farne saltar in aria violentemente tutti gli ingranaggi, spezzarne il meccanismo, romperne il funzionamento. Allora, sulle rovine della macchina borghese, si sarebbe d'un tratto piantata in pieno assetto di funzionamento la macchina proletaria.

I rivoluzionari hanno certamente, dopo la separazione dai sindacalisti, molto attenuato e mitigato delle loro vecchie affermazioni; ma la mentalità essenziale resta la medesima: quella che il Comte considerava caratteristica del rivoluzionarismo, di confondere i principî critici con gli organici, di guardare solo all'azione distruttiva e non alla ricostruttiva.

Ciò che importa è suscitare l'attività demolitrice: sgombrato il terreno, sembra che quasi per incanto l'edificio nuovo debba sorgere da sé.

I fondatori del nuovo partito sembrano per contrario preoccupati di esercitare un'azione positiva, di costruire l'edificio nuovo; di costruirlo anzi senza grandi demolizioni, ma sostituendo pietra per pietra le nuove alle antiche, sicché, pur senza catastrofi, il materiale e il disegno risultino in fine mutati. Ma all'azione positiva essi non chiamano, come gli altri a quella negativa, le masse: ritengono sufficiente e sola efficace l'opera delle élites, anzi delle maggioranze parlamentari. Parlano di attrarre *quante più forze* sia possibile intorno alle soluzioni conformi agli interessi del proletariato; ma non sanno vedere *forze* fattive che nei legislatori, dei quali le masse appaiono semplici strumenti, poiché il loro ufficio si riduce alla funzione elettorale, il cui resultato sembra identico sia che derivi da convincimento intimo delle idee, sia da fanatismo per la persona.

Nella loro antitesi queste due tendenze hanno una caratteristica in comune: che l'opera ricostruttrice non appare né all'una né all'altra faticosa e lenta conquista e formazione progressiva delle masse. Da una parte le masse hanno soltanto una preparazione negativa per la funzione demolitrice, compiuta la quale, come scriveva il Mocchi nel commento alla mozione di Brescia, *il partito* (cioè una élite) *sale al potere* per realizzarvi il proprio programma. Dall'altra, l'élite entra in funzione sin da ora e deve creare grado grado l'ambiente, cui le masse non avranno che ad adattarsi. In entrambe la società socialistica non è creazione attiva, conquista progressiva, vita vissuta dei soci, per cui sia sangue del loro organismo, consapevolezza della loro coscienza: è un am-

biente nuovo in cui essi entrano, o tutto d'un tratto o un po' alla volta, e nel quale passivamente si adagiano.

Ora questa sostituzione, consaputa o no, dell'*ambiente* alla *prassi* (per usare un'espressione del Colucci) suppone e riflette la fede in un socialismo che si faccia da sé. Fede chiaramente visibile nei rivoluzionari, i quali restano ancora nei limiti del vecchio schema: accentramento crescente del proletariato da una parte, del capitalismo dall'altra, che mette capo alla rivoluzione espropriatrice; sicché attendono la costruzione piú grandiosa, che la storia abbia mai visto, da un atteggiamento essenzialmente negativo[1]. Ma implicita, per quanto inconsapevole, anche nei riformisti, che affidandosi alle élites dovrebbero spiegare come la volontà di un ristretto numero di individui possa non solo sempre dirigersi verso un fine cosí lontano e cosí poco sentito da loro, preoccupati sopra tutto delle contingenze attuali e della pratica immediata, ma superare anche le resistenze delle classi dominanti e farne anzi le proprie cooperatrici, e compiere per opera di pochi una trasformazione di sua natura universalistica. Senza supporre una certa quale fatalità oggettiva, di cui le élites sian quasi strumento, tutto questo processo

[1] Per una recente riaffermazione del catastrofismo dei rivoluzionari, con la sua fede nelle *leggi oggettive* contro ogni interpretazione volontaristica od etica del socialismo, si vegga un articolo della Balabanoff nell'«Avanti!» del 10 dicembre.

Interessanti in particolar modo sono le discussioni svoltesi sulla giovanile «Avanguardia», una eco delle quali risonò anche su queste colonne. Al Congresso giovanile piemontese A. Tasca aveva assai bene affermato che «per creare, per sostituire bisogna conoscere prima i bisogni, poi sapere ciò che si deve creare, e ciò che si deve sostituire: ci vuole insomma *cultura, cultura, cultura*».

Il Bordiga nell'«Avanguardia» sostenne invece, come *convinto determinista*, impedendo l'assetto capitalistico la diffusione della cultura, si deve dire al proletariato; «rivoltati e sarai libero e potrai *allora* diventare civile... Mostriamo alla gioventú borghese che la società nuova non sarà distillata dai loro cervelli corrosi dalla sifilide, ma edificata possentemente dalle nostre mani rudi e callose!»

Il lettore forse non capirà che cosa abbia a fare il *determinismo convinto* con questa affermazione dell'illimitata potenza creatrice dell'azione, per cui la rivolta delle mani callose produce la libertà e crea l'edificio della civiltà nuova: una libertà poi che non ha bisogno di consapevolezza di sé e del mondo; una creazione che non esige conoscenza delle finalità e dei mezzi. Ma un articolo posteriore di Bordiga («Avanguardia», 15 dicembre) chiarisce l'oscurità con un richiamo alle convinzioni marxistiche e al materialismo storico interpretato come assoluto e rigido determinismo.

Non sono gli uomini, sono *le cose* che muovono la storia: la consapevolezza (ripete il Bordiga con Hegel) arriva a cose fatte. Dunque basta destare il sentimento di solidarietà negli sfruttati: cosí nasce il socialismo; opera di sentimento non di cultura. «Non perdiamo tempo alle fantasie revisioniste. Delle divagazioni dei filosofi borghesi chi se ne frega? Pensiamo a diffondere la fiamma dell'idea rivoluzionaria. Non dobbiamo evangelizzare, ma soltanto accendere, e quando sarà il tempo l'incendio scoppierà».

Evidentemente se si continua a parlare di sentimento, di propaganda, di solidarietà deve essere solo perché di quando in quando oltre alle *cose* si guarda anche quella loro immagine riflessa che sono gli uomini: gli uomini (socialisti compresi) sono strumenti delle cose; la propaganda si fa perché le cose la vogliono; le cose accatastano la legna secca; un bel giorno appiccheranno il fuoco e quel giorno sarà il socialismo.

E la creazione della società nuova? Ma... non diceva Eraclito che il fuoco era il creatore di ogni cosa?

avrebbe dell'inverosimile: diventa concepibile solo se considerato necessario, non arbitrario[1].

Non per nulla la mentalità dei riformisti come dei rivoluzionari si è formata entro quello, che per tanti anni fu chiamato *socialismo scientifico*: il peccato comune è un peccato di origine. La celebre frase del Marx, che non la coscienza determini l'essere dell'uomo, ma il suo essere sociale determini la sua coscienza, presa alla lettera e separata da quella filosofia della prassi che le conferiva il giusto valore, è stata per troppo tempo il vangelo dei socialisti, perché non abbiano a risentirsi gli effetti di una concezione essenzialmente materialistica e fatalistica anche in coloro che, come i riformisti estremi, credono di rappresentarne l'antitesi pratica.

Nel fondo della mentalità dei riformisti si cela la contradizione, inconsapevole per essi, che ritenendo la teoria superata nella pratica hanno sdegnato di rifar mai i conti con la filosofia. E i rivoluzionari da parte loro han sentita l'efficacia dei loro antichi alleati, i sindacalisti, solo nella tendenza (piú spesso teorizzata che praticata) antistatale; nulla hanno tratto di quella filosofia volontaristica, che avrebbe potuto rinnovare il loro programma e la loro azione.

Il partito socialista per tal modo, smarrendosi ed esaurendosi nelle discussioni di transigenza e intransigenza, ministerialismo ed opposizione, non è mai arrivato a proporsi un programma concreto organico, anche perché non è mai giunto a stabilire le premesse della propria azione, l'orientamento della propria mentalità.

Cosicché della crisi del socialismo italiano, fra le varie tendenze che in esso si sono contrastate fino ad ieri e che oggi si sono scisse in partiti distinti, potrebbe a ben miglior ragione dirsi quello, che il Comte affermava della crisi sociale dei suoi tempi: derivare essa da una disorganizzazione intellettuale, dalla mancanza di una sicura e coerente orienta-

[1] Nel recente Congresso del partito riformista il Cabrini ha parlato di fare dell'organizzazione dei lavoratori l'organo principale della politica proletaria, di indirizzare gli sforzi ad affrettare le condizioni che consentiranno l'emancipazione proletaria.

Dunque azione delle masse, dunque non piú affidamento alle *élites*? Ahimè no: il Cabrini non si discosta dall'orientamento caratteristico del riformismo. All'attività politica ed economica il Cabrini non vede in fondo che una meta: la legislazione sociale; e questa, che egli interse di piccole, anche se provvide riforme, è, per sua dichiarazione, essenzialmente il risultato della collaborazione di classe e scende anche dall'alto del potere, che spesso avverte i bisogni delle classi lavoratrici prima che queste classi stesse. E, per sua dichiarazione, quest'opera dev'essere pragmatica e seguire la lezione delle cose; il programma deve quindi essere di momento in momento creato dalle contingenze. Data pertanto questa limitazione dell'orizzonte, e dato il concetto delle riforme che scendono a prevenire i bisogni delle classi proletarie o risultano dalla collaborazione di classe, la fede nel socialismo come resultato ultimo è possibile solo a patto di supporre che la volontà e l'azione delle classi dominanti e delle *élites* politiche siano strumento inconsapevole di ciò che Hegel chiama l'*astuzia della Ragione* assoluta, e il socialismo catastrofico, chiama fatalità dei processi economici.

zione filosofica. La chiara consapevolezza delle premesse e la netta visione del fine sono le due condizioni della coerenza nel pensiero e della sicurezza nell'azione: occorre dunque una coscienza teorica, occorre al socialismo la sua filosofia.

2. *Materialismo, realismo storico e lotta di classe.*

Il socialismo contemporaneo, nella sua forma piú diffusa e politicamente piú attiva, ha inteso appoggiarsi al nucleo essenziale delle dottrine del Marx: al realismo storico e al principio della lotta di classe, che costituiscono la concezione critico-pratica del cosí detto materialismo storico. Ma l'aspirazione verso un socialismo *scientifico*, contro il quale ogni critica si spuntasse ed ogni opposizione si infrangesse, ha condotto a sostituire alla affermazione di un *fine* della volontà ed azione di classe, l'altra dell'oggettiva *previsione* di un resultato fatale di quella che Antonio Labriola chiamò l'autocritica delle cose.

Non dunque tendenza verso una finalità consaputa e voluta, ma derivazione di effetti inevitabili da cause oggettive; non ricorso alla necessità teleologica, ma al fatalismo deterministico, che trovava il suo naturale presupposto e fondamento nel materialismo metafisico: gli uomini *vissuti dalla storia*, prodotto passivo dell'ambiente: nel quale pertanto doveva automaticamente compiersi il ritmo delle rivoluzioni rinnovatrici della società. E non s'avvedevano coloro, che in tal modo credevano di appoggiarsi al Marx e di scoprire in tutta la storia la perenne lotta delle classi come nucleo e spiegazione di tutti gli altri fatti, non s'avvedevano di cadere da una parte proprio in una concezione, che Marx aveva in poche parole demolita, e di rendere dall'altra parte vuoto il concetto di lotta di classe, per ciò stesso che toglievano alle classi la loro realtà essenziale.

La dottrina materialistica, che fa degli uomini il prodotto dell'ambiente e del loro variare l'effetto del variar dell'ambiente, dimentica (aveva detto Marx) che l'ambiente vien mutato appunto dagli uomini. E, possiamo aggiungere, un realismo storico, che voglia, per paura di ogni elemento soggettivo, tenersi all'oggettività pura delle cose e in essa cercare la sola causa e spiegazione della storia, dimentica che nella storia la realtà vera ed essenziale sono gli uomini; e che se l'ambiente fosse tutto, dalla sua azione continuata potrebbe risultare soltanto un sempre piú completo adattamento degli uomini ed un consolidamento

sempre maggiore delle condizioni esistenti, non le rivoluzioni grandi o piccole, rapide o lente.

L'autocritica delle cose, della quale ha parlato il Labriola, è un concetto per piú riguardi inaccettabile. Contradittorio nei sostenitori del materialismo, perché ci riconduce ad un idealismo di tipo hegeliano, appare deficiente ed unilaterale quando voglia significare che della realtà storica non siano parte che in apparenza la coscienza, volontà ed azione umana; appare poi viziato d'insanabile contradizione quando lo si voglia associare al concetto di lotta di classe.

La storia raffigurata come un dramma, i cui protagonisti siano le classi, ci mette dinanzi al conflitto delle attività degli uomini, dirette dalla volontà consapevole, sospinte dagli interessi e dai bisogni, e perseguenti i loro fini coscienti. Pensare che l'antagonismo sia nelle cose anzi che negli uomini, vedere nelle volontà un semplice *prodotto* di condizioni oggettive, significa distruggere la realtà delle classi. Una classe non è semplicemente la somma degli individui che si trovino in condizioni oggettive identiche: possono, almeno temporaneamente, esistere gli individui e mancare la classe.

Nella storia una classe esiste in quanto eserciti un'azione: ed esercita un'azione solo in quanto *si senta* classe, abbia consapevolezza di se medesima. Ciò che la costituisce in classe, la fa esistere, la fa operare non è tanto l'oggettività delle sue condizioni, quanto la coscienza di se stessa, l'unità delle sue aspirazioni, la formazione della sua volontà collettiva: in una parola sono elementi soggettivi, non soltanto oggettivi. Né i primi possono considerarsi semplice rispecchiamento o prodotto dei secondi: non si può parlare di simile rapporto dove il preteso riflesso od effetto (la volontà cosciente) si pone in atteggiamento antitetico di fronte all'oggetto di cui dovrebb'essere copia o risultato (le condizioni dell'ambiente).

Il rispecchiamento, il prodotto dell'ambiente si ha sotto forma di adattamento passivo: ma nell'adattamento passivo non compare la volontà, non si rivela la coscienza di classe. Il sentimento e l'azione di classe appaiono come reazione, come negazione delle circostanze esterne, che tendono a superare: il proletariato compare quindi nella storia quale fattore di storia solo quando sente l'insofferenza del suo stato e gli si ribella; la classe capitalistica a sua volta (dopo essersi affermata in unione col proletariato come Terzo Stato contro la nobiltà e il clero) si afferma ed esiste come classe distinta soltanto in quanto prende coscienza del suo antagonismo col proletariato e gli si oppone.

Esistenza di classe significa coscienza della solidarietà interna, che

determina e dirige un'azione collettiva: ma la solidarietà si sente nella opposizione non nell'adattamento alle circostanze esteriori. Si potrebbe dire che come la lotta implica le classi, cosí la classe quale fattore di storia implica la lotta, e che tanto la classe quanto la lotta implicano del pari una condizione soggettiva: che dalla consapevolezza dello stato oggettivo si ecciti l'aspirazione, il bisogno, la volontà collettiva di opporglisi e superarlo. Lo stato oggettivo non contiene dunque in sé la volontà cosciente come una causa contiene in sé il suo effetto: è con essa invece nel rapporto in cui si trova la tesi con la sua antitesi, la condizione dialettica con la sua negazione.

La coscienza e la volontà appariscono quindi un momento essenziale della storia, in quanto condizionano l'azione e, per tanto, lo stesso processo storico. Il materialismo metafisico non può piú racchiudere nei suoi quadri il realismo storico e il principio della lotta di classe; ma ne risulta superato: un'altra concezione filosofica si rivela necessaria. E certamente la concezione filosofica piú consentanea appare quella dell'idealismo volontaristico. Non per nulla Marx ed Engels movevano dal volontarismo feuerbachiano e dalla filosofia della praxis; non per nulla, con unilaterale accentuazione del momento volontaristico, i sindacalisti oggi fanno appello al pragmatismo e alla sua *volontà di credere* con la teoria del *mito*, finzione pragmatica o creazione volontaria del nostro spirito, cui si attribuisce tuttavia la funzione di suscitare le energie volontarie e muovere all'azione: una specie di voler volere.

Gli uni sentivano, come sentono gli altri, che si tratta, ove si tenda a un superamento della realtà, di suscitare le energie volitive che valgano a raggiungerlo; le energie cioè di quella classe, alle cui esigenze corrisponda l'ideale da attuare. Si tratta di suscitare energie di classe e non di cercare l'universale adesione al di sopra delle divisioni di classe, appunto perché si ha in mira una funzione storica e non una funzione etica. Che l'ideale del socialismo abbia anche un valore etico, ossia universalistico, è importante ma non sufficiente. In quanto alla teoria, una dottrina socialista può cercare con piena coerenza le sue premesse in un idealismo etico; ma per l'azione storica il puro fondamento etico non basta piú.

La convinzione morale può essere efficace per gli individui, non per le classi: il detto di Lassalle – che gli individui si lasciano ingannare, le classi mai – può sostituirsi con l'altro, che gli individui s'inducono talora spontaneamente, per l'imperativo della coscienza morale, a rinunce anche grandi, ma non le classi, che oppongono sempre tenaci resistenze e difese quando si tratti di interessi essenziali per loro.

La filosofia dunque potrà ben essere, come ebbe a scrivere una volta Marx, l'arma spirituale del proletariato; ma occorre per l'azione storica che il proletariato sia l'arma materiale della filosofia. Il proletariato con la sua volontà di classe: il realismo storico, che qui forma la base della teoria della lotta di classe, ci richiama dunque naturalmente a premesse volontaristiche.

3. *La necessità della filosofia della prassi.*

La teoria che va sotto il nome di materialismo storico è, come ritengo d'aver dimostrato altrove, una concezione *critico-pratica*: qui la sua essenziale distinzione dal sindacalismo sorelliano, che è una teoria semplicemente *pratica*. Intendiamoci su questi termini: l'azione per i sindacalisti è tutto; là dove nel materialismo storico l'azione ha contro sé le sue condizioni e i suoi limiti. Per i sindacalisti la volontà creatrice pone liberamente il suo *mito* (per es. il mito dello sciopero generale); per il materialismo storico c'è sempre *il rovesciamento della prassi*: l'attività precedente, nei suoi resultati, diventa condizione e limite dell'attività successiva, che però si afferma come opposizione a ciò che preesiste e tende a superarlo dialetticamente. Quindi la conoscenza delle condizioni e dei limiti qui è parte essenziale dello sviluppo della volontà: il momento pratico non si disgiunge dal momento critico. E questa differenza è in rapporto con la differenza dei presupposti filosofici, che sono nel materialismo storico dati dal volontarismo del Feuerbach, nel sindacalismo sorelliano dal moderno volontarismo contingentistico.

Dal suo duplice carattere critico-pratico il materialismo storico trae la sua impronta realistica: ché gli attori e fattori della storia sono pur sempre gli uomini, esseri consapevoli, volenti ed operanti; ma che nel volere e nell'operare condizionano continuamente se stessi; esseri vivi e reali, han sempre di fronte una realtà che nella loro vita e realtà precedente hanno prodotta, in quanto stimolati dal bisogno e limitati dalle condizioni, che l'attività anteriore aveva costituito.

Alla luce di questa concezione critico-pratica ci appaiono chiari i difetti non del solo sindacalismo, ma anche del rivoluzionarismo e del riformismo estremo, che oggi rappresentano in Italia il vecchio e il nuovo partito socialista.

Il riformismo estremo è in contradizione con se stesso, quando parla ancora di proletariato e di socialismo; perché la sua azione pratica, che ad esso tien luogo di teoria, è la negazione del concetto di classe

proletaria. Esso tende all'azione di élites le quali soddisfacendo volta a volta interessi ed aspirazioni di gruppi operai, vengono a differenziarli dalla massa totale, a staccarneli costituendo per essi uno stato di coscienza particolaristico, trasformandoli in élites che non riecheggiano piú alle voci dell'intera massa, in cui non si propagano piú le vibrazioni di questa. Si cercano soddisfazioni parziali e particolari, non si affermano piú esigenze universalistiche: la psicologia del trafficante, che cerca il guadagno anche a danno altrui, si sostituisce in questi gruppi involontariamente e forse inconsciamente a quella del rivendicatore di una giustizia universale.

Spezzata la solidarietà al proletariato vien meno la sua realtà di classe. Ogni classe esiste nella storia quale fattrice di storia in quanto eserciti un'azione solidale, abbia cioè una coscienza e volontà di classe. Caratteristico delle classi soggette poi (e del proletariato in modo tipico) è che le finalità animatrici della loro coscienza e volontà debbano assumere un carattere universalistico, presentarsi come *diritti naturali*, o principî di giustizia, o fini di liberazione *umana*. E un fine, diceva il Lassalle con lo Hegel, può essere conseguito con un mezzo, soltanto quando questo mezzo sia penetrato intieramente della natura del fine. Nell'azione del riformismo estremo il fine (socialismo) scompare, perché il mezzo stesso dell'attuazione (proletariato), spezzato in frammenti, perde la sua vita e capacità d'azione. Il superamento delle condizioni esistenti che si può presumere di raggiungere, è sempre corrispondente e commisurato alle forze attive che si dispiegano per conseguirlo: le quali sono nel riformismo i gruppi, non la massa; capaci quindi di aver volontà e finalità particolari, non universali.

I rivoluzionari invece parlano (mi richiamo ancora a quel documento della teorica rivoluzionaria che è la dilucidazione data dal Mocchi della mozione di Brescia) di mantenere desta nel proletariato l'*ossessione* del socialismo; sembrano quindi soddisfare quelle esigenze, alle quali i riformisti vengono meno. Ma quando anche la loro attività si dispiegasse realmente in questo senso, invece di esaurirsi nella sterile critica della tendenza opposta, resterebbe pur sempre nella loro teoria il difetto di disgiungere la coscienza e la volontà dall'azione. L'ossessione del socialismo, secondo il loro concetto, dovrebbe restare sempre desta nella massa senza che essa mai desse inizio o partecipasse ad un'azione positiva: prima che giunga il momento decisivo spetta alla borghesia di studiare e dare riforme, le quali venendo dalla borghesia, saranno soltanto espedienti dilatori della crisi suprema; quando la grande ora sia suonata, il *partito* salirà al potere per attuare il suo programma. Cosí il

progressivo superamento delle condizioni attuali, lasciato all'opera esclusiva della classe avversa fino al momento decisivo, non è sentito come conquista propria, ma come difesa altrui; non ha l'adesione attiva delle coscienze, ma l'ostilità o quanto meno l'*estraneità*, l'indifferenza: la preparazione psicologica alla conclusione decisiva è proprio l'opposto di quella che dovrebb'essere. Il proletariato si avvezza a concepire il socialismo solo in forma negativa, come opposizione alle condizioni esistenti: non a viverlo come principio attivo e direttivo della propria coscienza e volontà. Una norma vive nella coscienza e nella volontà solo a patto di tradursi nell'azione: un'*ossessione* disgiunta dall'azione è un non-senso, che può affermarsi solo da chi ignori come nell'azione la volontà e la coscienza non abbiano la semplice manifestazione, ma il processo stesso della loro formazione, la realtà della loro vita: da chi ignori cioè che esse non sono mai formazione compiuta come le cose morte, ma sono sviluppo perché sono la vita: esistono a patto di vivere, vivono a patto di operare. Conoscere è fare, volere è operare: senza operosità pratica non c'è consapevolezza, né volontà. E appunto per non aver compreso questo il rivoluzionarismo nel punto critico del passaggio dalla società borghese alla società socialista non ha altra via che far entrare in scena quasi *deus ex machina*, il *partito*, il quale, con l'attuazione del suo programma, deve creare alla massa *l'ambiente* nuovo, cui la massa non avrà che adattarsi. La trasformazione dell'ambiente, sia pure per opera di altri, ecco quel che sembra l'essenziale: la formazione della coscienza nuova pare che ne debba esser poi semplice *prodotto*. E così una *umanità consociata* dovrebbe apparire e vivere solo come risultato di modificazioni delle condizioni esterne: quasi che il socialismo potesse diventare realtà di vita anche senza essere realtà di coscienza. Prima si imaginano possibili per un tempo indefinito una coscienza e volontà disgiunte da ogni azione positiva; poi si attenderebbe la condotta positiva da un abito di attitudine psicologica affatto negativa.

Il difetto del rivoluzionarismo consiste dunque, al pari di quello del riformismo estremo, nel promuovere una preparazione psicologica contraria a quella occorrente: difetto comune ad entrambi, appunto perché per entrambi (consapevolmente o no) contano *le cose* e non le coscienze, l'*ambiente* esteriore e non la *prassi*. Il difetto è nelle premesse filosofiche, nella mancanza di una coerente orientazione teorica, nella trascuranza del principio essenziale di quel realismo storico, al quale pure entrambi credono di appoggiarsi, che consiste nel *rovesciamento della prassi*, per cui l'attività antecedente condiziona sempre la successiva, appunto in quanto nell'attività e per l'attività si svolge il processo di

sviluppo della coscienza e della volontà direttiva dell'azione. Nessuna tendenza, vecchia o nuova, che sorga nel partito socialista, potrà mai prescindere da quella necessità preliminare che Marx ed Engels per i primi sentirono: la necessità di fare i conti con la filosofia. Finché alla filosofia materialistica non si sostituisca il volontarismo della prassi, si interpreterà a rovescio il realismo storico mettendo al posto degli uomini vivi e operanti le cose morte ed inerti; si frantumerà la classe per non averne capita la realtà psicologica; si disconoscerà il fatto che l'attività sociale dipende dall'atteggiamento delle coscienze e delle volontà e che lo stesso *ambiente sociale* si costituisce di uomini e non di oggetti; si snaturerà l'essenza e il valore del fine, trasformandolo di universalistico in particolaristico, di positivo in negativo. E per la mancata visione del fine e per l'inettitudine dei mezzi si sconterà, come accade oggi a riformisti e rivoluzionari, con l'infecondità pratica l'incoerenza teorica.

Spirito rivoluzionario e senso storico

Pubblicato per la prima volta col titolo *Revolutionärer Geist und historischer Sinn*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», herausgegeben von Prof. Carl Grünberg, Hirschfeld Verlag, Leipzig 1915. Quindi in italiano nella «Nuova Rivista Storica», I, 1917, pp. 504-17. Compreso nella prima edizione di *Sulle orme di Marx* cit., pp. 50-63, e nelle successive.

La proiezione del passato e la discontinuità nei teorici del secolo XVIII.

«L'umanità deve, se vuol fondare un'era nuova, romperla del tutto col passato: deve fissare che tutto ciò che è stato finora è nulla. Cosí soltanto guadagnerà ardore e forza per creazioni nuove; tutto ciò che si collegasse allo stato attuale non potrebbe che paralizzare la sorgente della sua attività. Essa deve quindi essere ingiusta, parziale: la giustizia è un atto di critica, ma non mette mai capo all'azione; non può che esserle successiva»[1].

Con queste parole il Feuerbach traduceva in teoria normativa quella che è, generalmente, una tendenza naturale dello spirito rivoluzionario, negli individui singoli come nelle età intiere. L'innovatore, in filosofia come in politica, appare, in quanto innovatore, refrattario al principio della storicità: storia significa continuità di sviluppo, vincolo necessario fra i momenti successivi, dipendenza del presente e dell'avvenire dal passato; ma a chi tende ad un *novus ordo* l'ideale si delinea nel pensiero specialmente per via di antitesi con la realtà, ed implica, nella sua affermazione e valutazione, la negazione e svalutazione di questa.

Il rivoluzionario per lo piú non si riconosce figlio del suo tempo, ma gli si dichiara estraneo e nemico; non considera i vincoli che lo legano

[1] L. Feuerbach, *Fragmente zur Characteristik meines philos. curriculum vitae*, 1835: *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (in *Sämmtliche Werke*, II, 400-1), Leipzig 1846.

all'età sua, ma afferma le ragioni di antagonismo che contro di essa lo fanno muovere in guerra. La volontà di un rinnovamento si converte spesso in aspirazione ad una *instauratio ab imis*, che faccia *tabula rasa* della storia, condannata non soltanto nelle sue sopravvivenze attuali, ma anche nella sua esistenza trascorsa, opposta quale realtà irrazionale e ingiusta all'ideale razionalità e giustizia futura.

Pertanto simile posizione di un'assoluta antitesi fra il reale e l'ideale esclude la capacità di comprender la storia come processo vitale, che ha una sua unità e continuità, e (quindi) intrinseca necessità di sviluppo, non riducibile a successione di atti arbitrari. Comprendere la storia significa ricrearla nel proprio spirito, riviverla; e non è possibile rivivere senza simpatizzare, né comprendere senza giustificare; per questo la mentalità rivoluzionaria sembra avere in sé connaturata una certa quale refrattarietà al principio storico.

Ma questa tendenza, per quanto ci apparisca spontanea e ci risulti frequente, non autorizza l'affermazione di una legge. Giuseppe Ferrari ha scritto: « Il rivoluzionario non può, non deve essere storico »[1]; ma la necessità da lui affermata esigerebbe la dimostrazione dell'impossibilità di smentita da parte della realtà.

Una sola smentita basta perché la domanda: « Accade ciò sempre, di ogni intelletto e di ogni età rivoluzionaria? » – si converta nel problema: « Se talvolta il fatto si verifichi e tal altra no, da che nasce una simile diversità? »

In modo tipico tale differenza ci appare nel confronto di due movimenti filosofici, che furono entrambi espressione, insegna e guida di grandi rivolgimenti sociali: la filosofia del secolo XVIII, che prepara ed accompagna la rivoluzione del Terzo Stato in Francia contro la costituzione feudale; e la filosofia del comunismo critico, che si presenta nel secolo XIX come teoria e direzione del moto di classe del proletariato.

La filosofia del secolo XVIII è stata eminentemente antistorica.

In due direzioni questo carattere fondamentale si dispiega: in quella dell'intellettualismo, segnata dagli enciclopedisti e dai sensisti; e in quella del sentimentalismo, segnata dal Rousseau. Per gli uni, come per l'altro, c'è opposizione fra natura e storia, e la prima fornisce il criterio per giudicare la seconda; ma l'intellettualismo sensistico cerca la natura umana fuori del soggetto, nella sua dipendenza passiva dal mondo esteriore (l'uomo-statua di Condillac); il sentimentalismo di Rousseau la

[1] *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milano 1862, pp. 226-28, ricordato da Alessandro Levi, *La filosofia politica di G. Mazzini*, 1917, p. 9.

cerca nell'interiorità della coscienza (il selvaggio, che è uomo *naturale* in quanto « vit en lui même », contrapposto a « l'homme sociable, toujours hors de lui »). L'uno e l'altro tuttavia si rassomigliano nella convinzione che il concepimento dello stato naturale, cioè non artefatto dalla storia, abbia a guidare la costruzione ideale di una società razionale, e che il razionale possa e debba sostituire il reale, assurdo prodotto della storia. Tale il convincimento, in cui da opposte rive appaiono accomunati Helvétius e Rousseau.

Cercano il rinnovamento l'uno all'esterno, l'altro all'interno delle coscienze; ma non un rinnovamento che si colleghi alle condizioni storiche esistenti e si compia grado grado, in un faticoso cammino ascensionale che da quelle muova, o in una dura lotta che contro quelle si volga.

Helvétius dice: i vizi di ogni nazione si riducono a vizi di legislazione, in quanto le leggi non sappiano far coincidere l'interesse particolare col generale, e, quindi, conformare al bene le coscienze individuali, *tabulae rasae* in se stesse e, nella loro passività, recettive della esperienza. Dato quindi un corpo di magistrati sapienti, ecco creata una legislazione, una morale e una religione capaci di determinare la cooperazione concorde degli uomini, traducendo cosí in atto la società ideale [1].

Che i legislatori, figli di una società viziata e, secondo il sensismo, foggiati dall'ambiente cui sono passivamente soggetti, non possano sottrarsi agli influssi subiti per assurgere alla visione spassionata ed all'attuazione del bene generale, non è problema che preoccupi Helvétius. Riconoscer tale difficoltà equivaleva da una parte a rinnegare il sensismo passivistico, dall'altra a stabilire il vincolo di continuità fra il passato e il futuro, la dipendenza degli uomini dalle condizioni storiche: intendere, cioè, ed affermare quel principio di storicità, che all'intelletto di Helvétius era estraneo.

« La dottrina materialistica – dirà un secolo dopo Marx contro Owen e gli altri discendenti da Helvétius – che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini, e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa finisce quindi, per necessità, col dividere la società in due parti, l'una delle quali è concepita come soprastante all'altra. Il coincidere del variare dell'ambiente e dell'attività umana può esser concepito e inteso razionalmente soltanto come *praxis rovesciata* » [2].

[1] Cfr. il mio *Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius*, ristampa, presso l'ed. Cappelli, Bologna 1923.

[2] *Glosse a Feuerbach.*

Rousseau, dal canto suo, invoca un ritorno alla natura nel senso di una immersione nell'interiorità della « coscience, instinct divin, guide assurée », per ritrovarvi il sentimento del *moi humain*, e per dedurre dal concetto di uomo il diritto naturale e il principio della *volonté générale*, che fondi lo Stato conforme al diritto di natura. Ma questo ritorno alla natura implica l'esigenza di una liberazione dai vincoli e dagli influssi delle condizioni storiche: al criterio del *reale* deve sostituirsi quello del *vero*; e per Rousseau il vero non è quello che, con l'occhio fisso al processo storico, scorgeva G. B. Vico, il *vero* che si converte col *fatto*: no; « la vérité morale ce n'est pas *ce qui est*, mais *ce qui est bien* »[1]. La realtà è nota, sí, a Rousseau; ma egli non se ne preoccupa: « d'autres pourront s'en occuper, s'ils voulent »[2]; ciò che a lui importa è dedurre dalla *natura* (deontologica) dell'uomo i principî del *diritto naturale*.

Verranno poi, sulle sue orme, le Assemblee della Rivoluzione a tradurre nelle *Déclarations des droits* i principî deontologici del diritto naturale in articoli di legislazione: il mondo in quest'età, secondo l'espressione di Hegel, « auf den Kopf gestellt wurde »; l'uomo per la prima volta nella storia ha voluto fondarsi sul suo pensiero, e costrurre la realtà ad imagine di quello[3].

Superba presunzione, che nella attività umana vede la libera creatrice del mondo sociale, in quanto concepisce la realtà esistente o come ostacolo da abbattere o come materia da foggiare, ma esteriore sempre allo spirito umano, non forza viva che s'annida nel seno stesso dell'uomo, e in lui opera nell'atto medesimo ch'egli vuol combatterla.

Certo una simile separazione fra interno ed esterno, mentre è coerente e logica in Rousseau, che nella coscienza afferma un principio di attività libera in sé e indipendente dal mondo esterno, è contraddittoria e assurda nell'intellettualismo sensistico, che fa dello spirito e di tutti i suoi atti (compresa, quindi, la concezione ed attuazione di un ideale) un prodotto dell'ambiente ad esso riducibile come l'effetto alla causa. Ma coerente o no che fosse, questa conversione del contrasto fra reale e ideale in opposizione fra veste inceppante da spogliare e natura intima da mettere in liberazione, ossia in separazione fra ciò che è esteriore e ciò che è interiore allo spirito, porta con sé la discontinuità della serie *storica*.

Proiettandosi naturalmente l'attuazione dell'ideale nel futuro, acca-

[1] *Emile*, V.
[2] *Contrat social*, II, 6; cfr. il mio *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*, nel volume *Per il II centenario di Rousseau*, Formiggini, Genova.
[3] *Philosophie der Geschichte*.

de che la distinzione di reale e ideale si traduca in termini di tempo e diventi divisione di momenti: al posto di un contrasto di energie vive e coesistenti, vi si scorge una successione di fasi, una separazione di stati. La realtà, che si vuol distrutta, vien relegata nel passato; l'idealità, che si vuol concretare in atto, vien proiettata nell'avvenire: e fra l'uno e l'altro stato, pensati siccome compiuto ognuno in sé e *toto coelo* disgiunto dall'altro, la concezione dell'ideale costituisce la fase intermedia, linea di separazione piuttosto che anello di congiunzione.

La separazione si fa anzi cosí completa, che lo stesso momento distruttivo del passato vien disgiunto dal momento costruttivo dell'avvenire. Coincidenti e identici fra loro, allorquando si tratti di trasformazione interiore, in cui ogni cancellazione di limiti è progresso, ogni rottura di ceppi è attuazione di libertà, quei due momenti vengono invece a separarsi, quando i vincoli e limiti siano resi esteriori all'umanità. L'umanità allora appare nelle condizioni del costruttore, che deve prima abbattere il vecchio edificio, se voglia poi sostituirvi il nuovo.

La proiezione del passato fuori dell'umanità si compie in quanto il passato si personifica tutto nella classe conservatrice, l'avvenire nella classe rivoluzionaria; e la classe rivoluzionaria fa sé sola rappresentante della intiera umanità che si sviluppa, attribuendo all'altra classe la funzione di esteriorità ingombrante e inceppante. Nella rivoluzione francese quindi, come osservava Marx, una classe si fa valere per tutte e assume veste di universalità umana, in quanto un'altra classe concentra in sé tutti i difetti della società. Ma il fatto, rilevato da Marx, che il Terzo Stato possa presentarsi come classe liberatrice *par excellence*, perché esiste un'altra classe, che è *par excellence* la classe oppressiva[1], si collega con l'altro fatto, che lo stato futuro è concepito quale stato di libertà per eccellenza, in quanto il passato si presenta per eccellenza quale stato d'oppressione.

Il presente segna la divisione fra la proiezione dell'oppressione nel passato e la proiezione della libertà nell'avvenire: sotto ogni aspetto queste concezioni ci presentano la caratteristica della separazione recisa degli elementi coesistenti e dei momenti successivi.

Quindi il secolo XVIII è essenzialmente antistorico; e pur quando l'idea di progresso si afferma, e sembra dover condurre a intender tutto il profondo significato del paragone del Pascal e del Leibniz fra l'umanità intiera e l'uomo singolo, per l'unità della vita e la continuità dello sviluppo, si vede al contrario lo stesso teorico principale di quell'idea in

[1] *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel.*

Francia, il Condorcet, applicare sopra tutto all'avvenire la convinzione della perfettibilità umana, e rompendo la continuità del processo per tutta la durata del Medioevo, da lui considerato come una vasta deviazione dal cammino progressivo, soggiacere alla stessa tendenza antistorica, che ritiene il passato estraneo all'umanità e trasferisce nell'avvenire la esistenza e il dominio di questa.

Duplice interruzione, quindi (all'inizio del Medioevo e a quello dell'età moderna), che può essere concepita solo in quanto, contro gli stessi principî teorici del Condorcet, la vita dell'umanità venga nel punto critico divisa in due sezioni collaterali: ciò che deriva dal passato e ciò che tende all'avvenire. Il presente funziona da linea di separazione; scompare l'unità e la continuità della vita, per la quale è sempre lo stesso essere, la stessa umanità, che si sviluppa ed opera, e che, pur trasformandosi, non ha mai il suo passato fuori di sé, ma entro se medesima come forza viva, che può combattere solo in forma di lotta interiore.

Ed è un fatto caratteristico questo, che la discontinuità – pure inerente a tutta la distinzione delle epoche del Condorcet, in quanto i fatti, che segnano il passaggio dall'una all'altra, non sono legati in unità di serie – si aggravi però nel punto, ove, mirando all'avvenire, la mentalità rivoluzionaria si afferma. Al progresso quindi, che parrebbe il concetto storico per eccellenza, questa mentalità viene a sottrarre il principio di storicità.

La riconquista dell'unità nella praxis rivoluzionaria del marxismo.

La filosofia, invece, che fornisce le premesse e l'inquadramento alle dottrine socialiste del secolo XIX, è tutta vivificata dal concetto storico.

Certamente non è senza importanza il fatto che tanto Lassalle quanto Marx ed Engels abbiano subito fortemente l'influsso del pensiero hegeliano. Da Hegel essi traggono il principio storico dello sviluppo e del suo ritmo dialettico: riproducendone Lassalle la visione della storia come di uno sviluppo dello spirito verso la libertà [1]; traendone Marx ed Engels il convincimento che la storia sia, secondo una espressione dell'Engels stesso, « l'uno e il tutto » [2].

Ma alla stessa sinistra hegeliana apparteneva pure il Feuerbach, che ha scritto le parole citate all'inizio di questo scritto, e che con altre af-

[1] *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes*, 1862.
[2] *Die Lage Englands*, 1844.

fermazioni analoghe ha dimostrato un'assenza completa del concetto di storicità. « Tutto – egli scriveva nel 1843 – si deve rifare dalle fondamenta, non deve rimanere alcun legame con l'antico regime »; laddove il Marx al tempo stesso affermava: « la costruzione del futuro, la ricetta buona per tutti i tempi, non è affar nostro...; non si tratta di un distacco di pensiero tra il passato e il futuro, ma del compimento dei pensieri del passato »[1].

Non basta dunque l'appartenenza alla scuola hegeliana a spiegare l'orientamento storicistico dei teorici del socialismo; e d'altra parte, se nell'antistoricismo del Feuerbach si volesse scorgere la conseguenza della mentalità rivoluzionaria, che abbiamo analizzata a proposito del secolo XVIII, bisognerebbe negare tale mentalità a Marx ed Engels. Ora invece in Marx non solo la concezione storica è viva non meno che lo spirito rivoluzionario, ma tutta la speculazione si incardina sulla concatenazione di questi concetti: che la realtà è nella praxis umana, che il concepimento di essa è da cercarsi nella unità e continuità di tutta la storia, e che questo concepimento è inseparabile dalla mentalità rivoluzionaria[2].

Feuerbach aveva nel fenomeno religioso visto che ciò che l'uomo proietta fuori di sé è la stessa interiorità del suo spirito: l'uomo converte la contradizione fra reale e ideale, che gli è interna, in distinzione fra il suo mondo e un altro mondo superiore[3]. Marx amplifica tale conclusione: non soltanto nel fenomeno religioso, ma sempre, quando una lacerazione si produca nel suo seno, l'umanità traduce i suoi contrasti interiori in separazioni esterne; sempre compie quella ipostasi o autoalienazione (*Selbstentfremdung*), che Feuerbach ha dimostrato costituire l'essenza della religione; sempre, quando entra in contradizione con se stessa, ella oggettiva e imagina esteriore a sé ciò che è interno alla sua soggettività. Ed ecco, per esempio, affermarsi nel materialismo una concezione assurda del rapporto fra l'educazione e il variar degli uomini, per la quale una parte della società viene fatta esteriore e sovrastante alla società stessa; ecco derivare dallo spezzamento dell'unità della vita sociale anche la rottura della continuità storica, nel fatto che ogni classe con le sue ideologie si arresta ad un solo momento della storia, e scambia per eterne le categorie storiche. Quel che manca, dice Marx, è il concetto della *umwälzende Praxis*; la visione unitaria dell'umanità come di un'attività che si sviluppa in una continua lotta interiore; in cui

[1] Lettere del 1843 al Ruge per la fondazione dei « Deutsch-französische Jahrbücher ».
[2] *Glosse a Feuerbach.*
[3] *Das Wesen des Christenthums.*

l'avverarsi continuo di contradizioni e lacerazioni da superare costituisce la condizione e l'essenza stessa della vita. Ora questo concetto, afferma il Marx, è proprio dei *rivoluzionari*, i quali raggiungono la vera *interpretazione* del mondo appunto in quanto vogliono *cangiarlo* [1].

La mentalità rivoluzionaria pertanto, secondo Marx, è la sola capace di afferrare e possedere il vero concetto storico (che è poi per Marx l'unico vero concetto della realtà) in quanto contro ogni *Selbstentfremdung* dell'umano torna alla riaffermazione della interiorità di esso; e può cosí sostituire alla separazione degli elementi la concezione della loro unità, alla interruzione dei momenti successivi la visione della loro continuità.

Marx riprende il principio del Vico: il *vero* si converte col *fatto*; la *realtà* è nella *praxis*. Ma come la realtà è data solo dalla totalità della praxis, cosí il *vero* non si coglie in una visione frammentaria e parziale del *fatto*. Nella concezione del fatto deve rientrare *tutto* il fatto: quando la totalità di esso venga spezzata, e una parte convertita in *dato*, ossia fatta esteriore allo sviluppo della praxis umana, di cui è elemento intrinseco, il vero si perde. Il vero non si raggiunge, insomma, se l'uomo non sappia cogliere l'unità e la continuità della *Menschlichkeit*, intendendone tutto lo sviluppo come uno svolgimento ad essa interiore, che si avvera in una continua negazione e in un continuo superamento di se stesso.

Non certo che Marx voglia, con questa considerazione della storia come processo interiore all'umanità, aderire alla hegeliana filosofia dello spirito, e allo spirito ridurre tutta la natura; ma vuol combattere del pari la riduzione inversa tentata dal materialismo; e contro e sopra ogni separazione fra oggetto e soggetto vuol riaffermare con Feuerbach la realtà di entrambi nella loro unità, costituita dalla praxis umana. La praxis è sviluppo, è storia che nasce dall'impulso perenne del bisogno; e le condizioni che stimolano il bisogno, siano date dalla natura o siano costituite dai resultati della attività umana precedente, non sono *esteriori* all'umanità, in quanto o debbono entrare nella vita del suo spirito per muoverla e darle l'impulso alla sua attività, o di questa vita ed attività sono espressione e prodotto: un prodotto che è anche produttore, creatura e creatore insieme nel processo indefinito della *umwälzende Praxis*.

Lo sviluppo dell'umanità si compie nell'esercizio della sua attività; in essa si ritrova (per usar parole di Antonio Labriola) l'uomo che *svi-*

[1] *Glosse a Feuerbach*.

luppa ossia *produce* se stesso, come causa ed effetto, come autore e conseguenza ad un tempo [1] delle successive condizioni del suo essere. In questo senso Marx vuol superare ogni proiezione all'esterno della praxis umana, dei suoi prodotti o delle sue finalità; in questo senso egli pensa che soltanto i rivoluzionari abbiano il vero concetto della storia, in quanto non compiono ipostasi e separazioni fra esterno ed interno, e possono quindi cogliere l'unità e continuità della storia umana [2].

Ragioni storiche della differenza.

Ora, senza dubbio, a determinare questa posizione teorica concorrono le condizioni dell'ambiente intellettuale, in cui la formazione del pensiero di Marx si è compiuta. La dialettica hegeliana, col suo movimento per via di negazioni, dava il pieno riconoscimento alla funzione del male nella storia; non occorreva piú per un movimento rivoluzionario pensare ad una rottura col passato, una volta che ogni momento storico appariva generare da sé la sua negazione: il passato e il male non eran piú esteriori all'avvenire e al bene, una volta che essi stessi li generavano, costituendone la condizione dialettica.

E anche il concetto del bisogno, che Feuerbach aveva introdotto a spiegare tutto lo sviluppo dell'attività umana, confluiva nella stessa direzione; ché il bisogno è la consapevolezza di una mancanza o di un limite, è la mancanza o il limite tradotti da esteriori in interiori, e unificati quindi con l'attività rivolta al loro superamento.

Ma, d'altra parte, anche le condizioni storiche, in cui il proletariato si afferma di fronte alla borghesia, sono diverse da quelle in cui il Terzo Stato si contrappone nel secolo XVIII alla società feudale; e consentono, anzi determinano la diversità delle concezioni.

Nel secolo XVIII la funzione storica del feudalismo è esaurita: alla nuova classe, che vuol conquistare i suoi diritti, le altre oppongono resistenza per mantenere la oppressione del loro dominio; fra le classi conservatrici e la classe rivoluzionaria non c'è comunanza alcuna di interessi; anzi lo sviluppo libero del Terzo Stato ha per condizione lo scuotimento del giogo feudale. Quindi ecco che la classe feudale può impersonare in sé ad un tempo il male ed il passato, il Terzo Stato l'av-

[1] *Del materialismo storico*, pp. 99-100.

[2] Su questa interpretazione della filosofia della storia, che Marx ha delineata nelle *Glosse a Feuerbach*, cfr. anche Arturo Labriola, *Marx nell'economia e come teorico del socialismo*, e il cap. IX del mio libro *Il materialismo storico in F. Engels*.

venire e il bene: fra gli uni e gli altri c'è separazione e opposizione completa. Ed ecco per conseguenza una mentalità rivoluzionaria, che è antistorica per eccellenza.

Ma nel secolo XIX il proletariato ha tuttora la consapevolezza della sua comunanza d'origine con la borghesia: non solo non è spenta ancora la memoria della solidarietà della lotta insieme combattuta per la liberazione dai vincoli feudali; ma c'è pure la consapevolezza che dallo sviluppo ulteriore della borghesia è condizionato lo sviluppo ulteriore del proletariato. La classe dominante ha una funzione utile da compiere per la stessa classe dominata, in quanto né l'una né l'altra han raggiunto la pienezza e la maturità del loro sviluppo, e sanno entrambe che insieme la raggiungeranno.

I teorici del socialismo affermano appunto tale figliazione: il proletariato è creatura del capitalismo industriale e ad esso deve, con la formazione, anche la conquista della sua coscienza di classe. Figlio ribelle, allora, che tende a seppellire il padre; demone insofferente, che il mago evocatore non può piú dominare. Tuttavia, anche in questa lotta, il proletariato, sentendosi figlio del capitalismo, contro il quale insorge, non può considerarlo estraneo a sé e voler rompere ogni vincolo di continuità con esso; è interessato, anzi, a stimolarlo e sospingerlo nella via del suo sviluppo, che è per esso anche sviluppo proprio. « La borghesia – ha scritto Marx – ha bisogno di essere protetta per sgombrare i resti medievali di un'aristocrazia feudale e della moderna *grazia di Dio*, per sviluppare schiettamente e veramente la propria intima essenza; cosí anche la classe lavoratrice ha interesse a tutto ciò che aiuta la borghesia ad ampliare il proprio dominio »[1].

In queste condizioni per tanto non è possibile impersonare nella classe dominante il passato e il male, per affermare la volontà di una rottura completa con essi: non è possibile quindi una teoria antistorica. Nella diversità delle condizioni storiche è, dunque, una ragione (e non certo la meno importante) della differenza tra la filosofia del secolo XVIII e quella del socialismo, pur nella comunanza del carattere rivoluzionario.

Riproponendoci quindi a questo punto la questione se lo spirito antistorico sia necessariamente insito alla mentalità rivoluzionaria, dovremmo dare una risposta negativa, e considerarne l'affermazione subordinata piuttosto a contingenze storiche (di condizioni intellettuali e sociali), che ora possono presentarsi ed ora mancare. Tuttavia non

[1] *Discorso sul libero scambio.*

dobbiamo trascurare il fatto che ci sono condizioni storiche, in cui lo spirito rivoluzionario si afferma, che non possono mancar mai, senza che lo stesso spirito rivoluzionario perda la possibilità del suo apparire; e che lo traggono naturalmente sempre a porre quella discontinuità e scissione dei momenti successivi e coesistenti, nella quale consiste l'antistoricismo.

La genesi dell'antistoricismo e la storicità nel rivoluzionario.

Lo spirito rivoluzionario si afferma come tale, non in quanto semplicemente miri allo sviluppo, ma in quanto incontri resistenze: chi aspira a innovazioni assume un atteggiamento di lotta, solo in quanto chi è interessato alla conservazione si oppone ai cangiamenti. Ora la tendenza conservatrice sul terreno della teoria non vuole addurre a suo sostegno l'interesse di classe, ma un principio universale, il diritto storico. Dalla legittimità del passato essa vuole, in nome della storia, dedurre la illegittimità di un diverso avvenire: il principio del Vico, che il *vero* si converte col *fatto*, ha un'applicazione unilaterale, considerandosi *fatto* solo ciò che è già tradotto in istituzioni vigenti, ciò che ormai appartiene in un certo senso alla oggettività, ciò che costituisce il *reale* di fronte all'*ideale*[1]. Da questa negazione dei diritti dell'ideale, della soggettività, che viene esclusa dal *vero*, perché esclusa dal *fatto*, nasce nella parte opposta una unilateralità contraria: movendo dallo stesso concetto monco del *fatto*, si stabilisce una scissione ed opposizione fra esso e il *vero*, e l'affermazione della irrazionalità del reale diventa condizione imprescindibile per l'aspirazione alla realtà del razionale.

E come la classe conservatrice impersona essa medesima in sé il passato, la classe rivoluzionaria è tratta ad impersonare in sé, e soltanto in sé, l'avvenire. Anche il bisogno di una piú netta affermazione dell'ideale coopera in questo senso. L'ideale, per spiegare tutta intera la sua energia e il suo fascino, deve presentarsi puro da ogni mistione con la realtà: i suoi contorni si fanno piú netti e vivi, quando la luminosità sua si proietti per via di contrasto sullo sfondo scuro della realtà[2].

E l'assertore di idealità innovatrici dal suo canto deve, per affermar-

[1] È questa la posizione della scuola teocratica in Francia (De Maistre, De Bonald, ecc.) e della *Historische Juristenschule* in Germania, che Marx definiva «una scuola che legittima l'abiezione di oggi con l'abiezione di ieri; una scuola che dichiara ribelle ogni grido del servo contro lo *Knut*, dal momento che lo *Knut* è uno *Knut* antico, uno *Knut* avito, uno *Knut* storico...» (*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*).

[2] Questo, a mio parere, è il nucleo della teoria dei *miti* di Georges Sorel.

le e volerle, aver superata in sé la lotta interiore contro il dominio del passato, essersi liberato dai vincoli che lo avvincevano a quello, averlo ormai fatto esterno a se stesso, da interno ed appartenente che gli era. Ecco l'esigenza espressa dal Feuerbach: « Il presente non si può conoscere per mezzo della storia; perché la storia può mostrare solo la somiglianza di una apparizione con un'altra già passata, ma non la sua differenza, la sua individualità, la sua originalità: il presente può esser colto solo per se stesso. E tu puoi comprenderlo soltanto se tu stesso non appartieni piú al passato, ma al presente, non ai morti, ma ai vivi »[1].

Quindi la tendenza alla separazione fra passato e futuro, fra male e bene, fra reale e ideale, fra classe conservatrice e classe rivoluzionaria. Ad accentuare i contrasti, la trasformazione viene accentrata in un unico *punto critico*; il concepimento dialettico dello sviluppo si irrigidisce in uno schematismo, che intensifica la distinzione fra i momenti, distaccandoli nettamente anche nel tempo.

Si compie cosí una rottura dell'unità della vita sociale, una separazione fra l'interno e l'esterno. La classe rivoluzionaria, con la sua tendenza all'avvenire, assume per sé la personificazione esclusiva dell'umanità: l'altra classe e tutto il passato sono posti fuori dell'umanità: e l'avvenire si presenta come una creazione assoluta, che sorge quasi dal nulla, in luogo di profondare le sue radici nella storia, da cui trae origine ed alimento.

È la concezione, che noi vediamo da Lassalle applicata non solo alla previsione del futuro, ma anche alla contemplazione di grandi mutamenti storici già compiuti[2]. Ma anche a Marx ed Engels non è del tutto estraneo questo atteggiamento intellettuale.

La concezione catastrofica, alla quale essi pure amano spesso indulgere, trasporta in un momento dell'avvenire il punto critico del passaggio tra passato e futuro (tra la preistoria e la storia dell'umanità); ma se anche quel presente, che deve segnare la divisione assoluta fra le due fasi disgiunte, sia proiettato in un istante che deve ancora raggiungersi, non per questo la sua funzione caratteristica di linea separatrice è meno accentuata nel *salto* dal regno della necessità al regno della libertà.

Engels e Marx avevano bensí la consapevolezza della unilateralità di queste visioni; ma l'attribuivano a condizioni accidentali, che (per-

[1] *Fragmente zur Characteristik ecc.*: 1841-45 (in *Sämmtliche Werke*, II, 106).

[2] Nel discorso sul Lessing, contro quella « realtà, che è prodotto irrigidito dei secoli passati », Lassalle fa sorgere « una condizione nuova di proprio acquisto, non piú soltanto storica »; e nel discorso su Fichte attribuisce al popolo tedesco il destino di crearsi un sostrato nazionale e un'esistenza reale dal pensiero, e di apparire cosí un essere generato dal puro spirito, non concresciuto con niente di storico, come nell'atto della creazione del mondo.

tanto) avrebbero anche potuto non presentarsi, e che in ogni modo sarebbero state esteriori allo spirito rivoluzionario. « Noi siamo spesso forzati da condizioni esterne a evitare la parola giusta », dicevano fin dal 1847, anticipando la confessione di Engels in una delle lettere della sua vecchiaia. « Condizioni esteriori », vale a dire il bisogno di accentuare la distinzione per il contrasto colle tendenze avverse. Ma, come ho osservato piú sopra, senza opposizione di tendenze avverse non potrebbe neppure affermarsi lo spirito rivoluzionario; e in esso, in quanto tale, appar dunque insita una tendenza all'antistoricismo.

In quanto tale, cioè nell'atto della lotta, in cui le antitesi debbono assumere forma piú recisa e netta; ma ciò mostra che non si tratta di condizioni accidentali, perché senza lotta non è concepibile rivoluzionarismo. E dobbiam dire di piú: che non si tratta di condizioni esteriori, bensí interne allo spirito rivoluzionario.

Il rivoluzionario, per muovere alla sua azione di lotta e di assalto, deve aver superata in se stesso l'antitesi interiore che è propria del suo tempo, ed essersi reso estraneo e nemico quel passato e quel presente, da cui egli stesso esce nella sua formazione spirituale, ma che vuol combattere. Come uomo d'azione, quindi, egli deve aver proiettato fuori di sé la propria interiorità storica, aver compiuto una parziale autoalienazione, per poter contrapporre a quel frammento della sua formazione interiore, che ha ripudiato, l'altro frammento in cui riconosce ed afferma la sua vera e intima essenza spirituale.

La scissione fra il reale e l'ideale, fra l'esistenza raggiunta e l'esigenza deontologica, è una condizione dell'attività rivoluzionaria. Necessità pratica dell'azione, non del pensiero e della visione teorica: nel rivoluzionario è anzi spesso caratteristico un dualismo fra la concezione dottrinale e l'attività combattiva.

In quella egli può accogliere la visione universale del *vero* che si converte col *fatto* nella continuità storica della umanità che si sviluppa; in questa egli, passando dalla funzione di spettatore umano della totalità a quella di elemento attivo di un dato istante della storia, sostituisce alla visione intera ed universale un'affermazione parziale, conseguente alla conversione dei *momenti* del processo in *fasi*, e alla loro disgiunzione e personificazione in attori, il cui solo rapporto reciproco sia quello dell'antagonismo.

Nella visione teorica egli abbraccia tutta la storia, e la vede come una serie di lotte che si generano e svolgono l'una dall'altra; ma son tutte e per intero interne all'umanità: il momento della tesi non è considerato meno essenziale in questo processo di sviluppo di quanto sia

quello dell'antitesi; e l'umanità se li ritrova entrambi dentro a ugual titolo, come elementi costitutivi della sua formazione. Il carattere rivoluzionario in questa visione, da Eraclito in poi, è dato dal considerare lo sviluppo come avverantesi in una serie di lotte, che non ha mai fine e che suppone quindi un perenne rinnovamento, non solo nel tempo trascorso, ma anche nell'infinito avvenire, sempre conferendo alle forze ribelli la funzione di superare le resistenze e di affermare il loro dominio nella realtà.

Ma come uomo d'azione il rivoluzionario deve rientrare nelle particolari contingenze storiche del momento; per esserne elemento attivo, deve circoscriversi, farsi concreto, assumere determinazioni. Egli non ha piú dinanzi a sé la totalità del processo, sí bene un momento determinato di esso; non la visione complessiva dell'umanità, ma una fase circoscritta del suo sviluppo; non una serie indefinita di lotte, ma la lotta particolare del suo tempo. E di questa egli, come uomo d'azione, rappresenta una parte soltanto, che deve affermare i diritti e le esigenze proprie in contrasto coi diritti e le esigenze altrui. Quindi l'unilateralità e la parzialità son proprie dell'azione, anche quando la visione teorica sia universale.

Giuseppe Ferrari, quando scriveva che « il rivoluzionario non può, non deve esser storico », non aveva meno ragione di Marx, il quale attribuiva al rivoluzionario il vero e pieno concetto della storia; l'uno diceva il giusto quanto alle necessità di ogni azione, l'altro quanto alle esigenze di ogni dottrina; ché l'azione è di sua natura individua, là dove la dottrina deve essere universale; l'una si accompagna ad una visione parziale e unilaterale, l'altra deve accogliere in sé la pienezza delle cose.

Negatore quindi della storia nell'atto che ne è fattore operante, il rivoluzionario può prendere invece solo nella storia piena coscienza di sé e della sua funzione, entro lo sviluppo complessivo dell'umanità.

Parte seconda

Leninismo e marxismo

Pubblicato in « Critica Sociale », XXIX, n. 4, 16-28 febbraio 1919, cc. 44a-46a, quindi in *Sulle orme di Marx*, a cominciare dalla seconda edizione, Cappelli, Bologna 1920, pp. 29-37. Con questo articolo, con il quale ha inizio la serie degli scritti mondolfiani di interpretazione della rivoluzione russa e di critica del leninismo, Mondolfo risponde ad una lettera aperta a Filippo Turati di Arturo Labriola, pubblicata con lo stesso titolo, *Leninismo e marxismo*, in « Critica Sociale », XXIX, n. 2, 16-31 gennaio 1919, cc. 19b-22a. Labriola pone con molta chiarezza il problema dei rapporti tra marxismo e leninismo, tra cui non vede una differenza di fondo, perché tra l'uno e l'altro passa la stessa differenza che vi è tra la teoria e la pratica: « ... se tutta la teoria del socialismo è il marxismo, tutta la realizzazione del socialismo... è il leninismo » (c. 19a). Considera che condannare la rivoluzione russa significa mettersi dalla parte dei partiti dell'ordine. Non c'è di fronte alla rivoluzione russa, che rappresenta « la stessa storia del mondo proletario-comunistico che comincia », altra alternativa che « o comprenderla o tradire » (c. 21b). Il punto centrale dell'argomentazione di Labriola, contro il quale si dirige in modo particolare la polemica di Mondolfo, è la risoluzione di tutto il marxismo nella teoria dell'abolizione delle classi, di cui il comunismo e il collettivismo sono mere conseguenze. E il mezzo per raggiungere il fine è la conquista del potere da parte del proletariato. « La teoria marxista del movimento proletario considera questi tre gradi: 1) l'organizzazione dei lavoratori in società di mestiere; 2) la conquista dello stato; 3) l'abolizione delle classi per mezzo del potere concentrato dello stato » (c. 21a). Poste queste premesse, poiché la rivoluzione in corso sta realizzando tutti i tre punti, Labriola si domanda « se era possibile immaginare una rivoluzione di tipo piú pedantescamente marxistico di questa » (*ibid.*). Ammette che il nuovo governo sta commettendo colpe ed errori « come accade sempre ai precoci e agli imperiti », ma bisogna lasciare « ai Taine dell'avvenire il compito, anch'esso necessario, di critici del nuovo Terrore » (c. 22a). E conclude: «L'era socialistica e proletaria è cominciata. Coloro che son dentro la sua orbita ideale e lavorano al suo pieno sviluppo non hanno il diritto di respingere Lenin in nome di Marx, il fatto in nome della teoria, la cosa per la sua ombra » (*ibid.*). Alla lettera aperta di Labriola, Turati fece seguire un commento appassionato e polemicamente duro. Dopo aver confutato le citazioni marxiane del suo interlocutore, afferma: « Noi non sospettammo mai che "conquista del potere da parte del proletariato" volesse dire "usurpazione del potere e terrore sistematico da parte di una setta" », né

che abolizione delle classi volesse dire soppressione delle classi avversarie « senza togliere (perché questo vi è ancora storicamente ineffettuabile) le ragioni economiche del loro ripullulare » (c. 23a).

Arturo Labriola, come spesso gl'ingegni acuti e brillanti, ama il paradosso e l'audace novità delle tesi. Se il marxismo è generalmente contrapposto al *leninismo*, egli ne vuole affermare l'identità. Chi ha supposta ed affermata l'antitesi? Alcuni *sedicenti* marxisti, seguiti subito dai partiti dell'ordine, dice Arturo Labriola: perché ai partiti dell'ordine preme di aggrapparsi all'arma del marxismo per difendersi dal pericolo e dalla minaccia del bolscevismo; ma per convertire la rivoluzionaria dottrina di Marx in antidoto contro il veleno di Lenin, i conservatori debbono falsificarla, presentando una droga addormentatrice al posto del tonico eccitante.

Se questa affermazione rispondesse a realtà, converrebbe dire che i partiti dell'ordine abbiano degli impreveduti seguaci o alleati nelle stesse file dei propugnatori delle concezioni e dei metodi del bolscevismo: non ha forse qui fra noi l'« Avanti! » presentata ed esaltata l'azione dei leninisti siccome *la rivoluzione contro il Capitale*[1]? L'iniziale maiuscola non significava certo in questo caso un imprevisto rispetto verso la privata detenzione dei mezzi di produzione e di scambio, ma voleva designare l'opera massima di Karl Marx, la sua teorica della storia e della rivoluzione.

Hanno dunque sbagliato tutti? Sarebbe una conclusione poco edificante per quanto riguarda la cultura dei leninisti non meno che dei sedicenti marxisti; ma resterebbe ad ogni modo fermo che quanto, finora, aveva avuto corso e credito sotto il nome di marxismo, cioè la concezione della storia e della funzione e delle finalità del proletariato e delle condizioni della sua praxis, sarebbe in contrasto con la praxis e la teoria del bolscevismo russo.

Tuttavia, di fronte all'ipotetico generale errore di daltonismo, Arturo Labriola si deve assumere l'onere di rimettere nella sua vera luce e colorazione la dottrina di Marx, sostituendo al pseudo-Marx dei sedicenti marxisti e degli altri quello genuino. E, per stabilire l'identità del marxismo col leninismo, egli la circoscrive e determina in questi tre punti: 1) l'organizzazione dei lavoratori in società di mestiere; 2) la conquista dello Stato; 3) l'abolizione delle classi per mezzo del potere concentrato dello Stato.

[1] [L'autore si riferisce all'articolo di Gramsci, dal titolo omonimo, apparso nell'« Avanti! » del 24 dicembre 1917, e ora in *Scritti giovanili* (1914-1918), Einaudi, Torino 1958, pp. 149-53].

Che la teoria marxistica del movimento proletario contenga questi tre gradi, nessuno certo può mettere in dubbio; ma può essa venire staccata da tutto il resto del marxismo senza che perda ogni suo valore e significato essenziale? Il marxismo è (come dice Arturo Labriola per la rivoluzione) un *blocco*: si tratta di accettarlo tutto o tutto respingerlo. Se ne prendiamo una parte, come la teoria del movimento proletario, privandola dello spirito che informa ed anima tutta la dottrina, non possiamo piú dire: qui c'è Marx. Marx c'era, fin che le membra ora amputate traevano vita e movimento dall'intiero organismo; tagliate via, esse potranno anche conservare la forma che avevano prima, ma non ci sarà piú la loro vita, lo spirito intimo che faceva riconoscere in loro Marx.

L'essenziale e il proprio del marxismo, che unifica ed avviva tutte le parti della dottrina, che lo contrappone a tutte le forme di utopismo, sta nel suo carattere *critico-pratico*; e questo carattere consiste nell'essere anzitutto una concezione realistica della storia, e nel trarre da questa viva coscienza storica la stessa teoria del movimento proletario.

Io non scrivo queste cose per Arturo Labriola, che le sa meglio di me; ma perché sono convinto al pari di lui che la questione dei rapporti tra marxismo e leninismo, in quanto significa questione dei rapporti fra la teoria e la realizzazione del socialismo, sia problema di importanza fondamentale e meriti larga discussione.

Ora, Marx, fin da quando, contro i filosofi che volevano soltanto *interpretare* il mondo, affermava che si tratta di *cangiarlo*, poneva come condizione dell'intendimento e dell'azione storica il concetto della *praxis che si rovescia*. Tutta la storia e la vita umana per lui è *rovesciamento della praxis*, vale a dire è un moto dialettico, per il quale le condizioni esistenti suscitano e stimolano le forze che debbono rivolgersi contro di esse per superarle, ma, d'altra parte, l'attività superatrice non può operare se non sulla base delle condizioni esistenti: per tal modo le condizioni reali hanno una duplice funzione di impulso e di limite alle aspirazioni, alle volontà e all'azione degli uomini. Una funzione di limite in quanto l'ostacolo, l'elemento negativo, è la *condizione* necessaria perché si abbia la coscienza di un bisogno e, quindi, lo sviluppo dell'attività che si rivolge a dar soddisfazione all'esigenza, superando l'ostacolo che le si opponeva. Ma per ciò occorre che sia sorta la consapevolezza dell'arresto, il sentimento della negazione che esso costituisce: occorre quindi che si sia presentato un conflitto, capace di destare simile coscienza. Ecco la teoria marxistica delle *epoche rivoluzionarie*, che non si saprebbe meglio esprimere, se non ricorrendo alle classiche

parole della prefazione alla *Critica dell'economia politica*, nella quale è condensato il succo essenziale di tutto il marxismo.

« A un certo punto del loro sviluppo le forze produttive della società entrano in conflitto con i rapporti di produzione fin allora esistenti, ossia con i rapporti di proprietà, nel cui ambito quelle forze si erano mosse. Allora tali rapporti sociali, che sin qui erano stati favorevoli allo sviluppo delle forze di produzione, si tramutano in loro ostacoli. Subentra allora un'era di rivoluzione sociale ».

La rivoluzione dunque, secondo Marx, insorge quando lo sviluppo trova un arresto al suo procedere; qui è la *condizione* di essa, cioè, ad un tempo, la sua forza impulsiva e il limite della sua possibilità di essere *una rivoluzione*. Perché rivoluzione non è la stessa cosa che convulsione sociale: le due cose non si identificano e non sono neppure necessariamente compagne, in quanto, se anche sia difficile cosa una rivoluzione senza sconvolgimenti e conflitti sanguinosi, vi possono bene esser questi senza che si produca una trasformazione permanente, un rinnovamento sociale, un superamento reale e definitivo delle vecchie forme e dei vecchi rapporti di produzione e di ripartizione.

Ora, Marx ha voluto anche determinare quali condizioni siano necessarie perché si compia una *rivoluzione*, cioè perché una trasformazione rinnovatrice nasca dalle doglie piú o meno violente di una crisi sociale. « Una formazione sociale – egli prosegue – non tramonta prima che siano sviluppate tutte le forze produttive, che essa è capace di dare; e nuovi rapporti sociali non si sostituiscono ai vecchi, prima che le loro condizioni materiali di esistenza non si siano schiuse precisamente in seno all'antica società ».

Ecco, preciso e reciso, il pensiero di Marx: nella storia anche, anzi sopra tutto quando si tratti di rivoluzione, non c'è posto per azioni e creazioni arbitrarie; come tutta la storia, cosí anche lo scoccare dell'ora delle rivoluzioni è segnato da una intrinseca necessità, la quale, allo stesso modo che le rende inevitabili quando sian mature, le rende impossibili quando manchi la pienezza delle loro condizioni. Questo concetto di necessità storica per Marx è il concetto stesso del *rovesciamento della praxis*, ed è il nucleo essenziale del materialismo storico. Georges Sorel era ancora un rivoluzionario e marxista genuino, quando definiva il materialismo storico siccome « un consiglio di prudenza ai rivoluzionari », e vi distingueva le tre regole: della pienezza della produttività, dei fermenti della trasformazione, e della maturità delle questioni sociali.

Che c'è di tutto questo, che pure, ripeto, è l'essenza del marxismo,

nella praxis leninista? Era forse giunta l'economia capitalistica in Russia al pieno sviluppo di tutte le forze produttive che era capace di dare? Poteva quindi in Russia Lenin avviare (come scrive Arturo Labriola) risolutamente l'*era socialista*? La domanda qui si scinde in due: 1) se e in qual misura il regime leninista possa chiamarsi socialista, e 2) se, nella misura in cui tal nome possa attribuirglisi, esso presenti per i suoi risultati maggiori probabilità di successo e di propaganda dell'esempio, ovvero di fallimento e discredito dell'idea socialista per la immaturità dell'esperimento.

Le informazioni, che noi abbiamo, di quel che avviene in Russia, sono in realtà cosí scarse e contradittorie, che è difficile formarsi un concetto esatto ed adeguato; ma non pare soggetto a dubbio un primo punto: che la proprietà delle terre non sia stata affatto socializzata e assunta per la collettività dallo Stato, sí bene divisa e distribuita individualmente fra i contadini. La spartizione si è compiuta anteriormente alla presa di possesso del governo da parte di Lenin; ma, di fronte al fatto compiuto, non consta che Lenin abbia potuto o tentato di sostituirvi la socializzazione. « Le condizioni materiali di esistenza dei nuovi rapporti sociali – avrebbe detto a questo punto Marx – non si erano schiuse ancora in seno all'antica società ». Lenin quindi ha lasciato, e non poteva altrimenti, che tutta la massa dei nuovi piccoli proprietari, che costituisce pure l'enorme maggioranza della popolazione russa (c'è chi dice i nove decimi), restasse estranea al regime socialista, dal quale anzi forse i piccoli proprietari d'oggi sono piú distanti che non fosse il proletariato rurale di ieri.

L'azione del leninismo rimane pertanto grandemente limitata, restringendosi alle città e alle industrie; e, poiché le città dipendono per la sussistenza dalla campagna, il regime socialista, che forma le isole nel persistente mare della proprietà privata, si trova costretto a fare i conti col regime di questa, e ad adattarsi alle sue esigenze, e a subire tutto l'impero delle leggi economiche proprie degli scambi commerciali, col rapporto fra la domanda e l'offerta, e le oscillazioni nel valore della moneta, e via dicendo.

Le aziende socializzate pertanto non debbono preoccuparsi soltanto della intensità della produzione per corrispondere ai bisogni degli associati, ma anche del costo della produzione, perché gli associati debbono produrre merci per lo scambio con i contadini, dai quali dipendono per il nutrimento.

Delle aziende industriali le piú importanti (non tutte) sono state socializzate; ma con quali risultati? L'« Economist » di Londra e Luigi Ei-

naudi, che ci offrono qualche dato, non avran certo simpatie per i Soviet e per Lenin; ma la « Pravda », che ne è l'organo ufficiale, dava il consuntivo di fabbriche socializzate, in cui la produzione di merci, vendute poi per 3 milioni di rubli, ne era costata 4; e Muchanov, che è un delegato del Soviet, dichiarava che la produzione delle fabbriche socializzate dà in media un valore che raggiunge soltanto una metà o un terzo del costo di produzione. Le cause? Immaturità di condizioni oggettive? immaturità di coscienze? bisogno del governo di mantenersi artificiosamente l'adesione delle masse operaie, anche a costo di scavare una voragine sempre piú paurosa? Non sappiamo né possiamo dire: certo però si tratta di uno stato di cose, che soltanto artificiosamente e con mezzi violenti può esser mantenuto, e non certo per un tempo indefinito.

Tanto piú che gli effetti si fan già risentire direttamente sullo stesso proletariato. Giacché il governo leninista, che spende due o tre per aver uno, colma il vuoto con la fabbricazione continua della carta-moneta, il cui valore quindi precipita in guisa, che non è sufficiente a farvi fronte l'aumento dei salari agli operai. E, quando gli operai tendono per ciò ad emigrare dalle città, in cui sono le fabbriche, ai luoghi ove il costo della vita è minore, il governo di Lenin si trova costretto, per il funzionamento delle fabbriche, a proibire agli operai di emigrare dalle città senza permesso del Soviet.

Simili fatti possono ben giustificare i piú gravi dubbi sul beneficio che la causa del socialismo sia per trarre nell'avvenire dall'esperimento leninista, o sulla sua riuscita durevole in Russia. Una rivoluzione può trionfare ad un solo patto: di rappresentare una somma di benessere maggiore di quella data dal vecchio regime, per una massa piú vasta che non fosse quella che nel precedente assetto sociale trovava il suo vantaggio. Può trionfare solo quando alla sua difesa siano interessate in modo permanente forze sociali maggiori non soltanto di quelle, per le quali la rivoluzione abbia recato danni e, quindi, volontà di controrivoluzione, ma anche di quelle altre (che possono divenir strumento delle prime) che dalla rivoluzione abbian tratto piú delusioni e sofferenze che soddisfazione dei bisogni e delle aspettative, e restino pertanto in uno stato di malcontento e di agitazione.

Ora, le condizioni del trionfo si presentano soltanto nel caso, che Marx aveva cosí lucidamente delineato: quando lo sviluppo è maturo per la rivoluzione, cioè quando la formazione sociale preesistente abbia sviluppato la pienezza delle forze produttive, che essa è capace di dare, e preparato cosí alle classi piú numerose, interessate al mutamento dei

rapporti di proprietà, le loro condizioni materiali di esistenza. Allora la maturità spirituale delle classi rivoluzionarie corrisponde alla maturità delle condizioni materiali: la rivoluzione è possibile perché è preparata in tutto, incombe come una necessità storica, e si attua col fecondo resultato di un aumento di benessere, per il quale si consolida contro tutti i tentativi di ritorno al passato, non meno che contro i possibili strascichi di moti convulsivi, che la crisi può recar seco.

Ci sono queste condizioni in Russia? All'esame che ne possiamo far noi, non parrebbe. E noi possiamo anche ammettere col Labriola la *tragica grandezza* di Vladimir Il'ič Ul'janov, detto Lenin; ma, piú che la grandezza, sentiamo la tragicità della sua posizione. Quella tragicità, che il vecchio Engels (il quale, per quanto, a giudizio di Arturo Labriola, fosse un cervello molto limitato e forse persino ignaro di tutta l'opera di Marx, noi crediamo tuttavia che di marxismo avesse qualche conoscenza), delineava in una bella pagina della sua *Guerra dei contadini*: « Il peggio che possa capitare al capo di un partito estremo è il venir costretto ad assumere il potere quando il movimento non è ancor maturo per il dominio della classe ch'esso rappresenta e per l'attuazione delle misure che la signoria di questa classe richiede. Quel ch'esso *può* fare non dipende dalla sua volontà, ma dal punto che i contrasti di classi hanno raggiunto e dal grado di sviluppo delle condizioni materiali d'esistenza, della produzione e del traffico, sulle quali si fondano i conflitti di classe. Quel ch'esso *deve* fare, quel che il suo partito chiede da lui, nemmen questo dipende dalla sua volontà, ma non dipende nemmeno dal grado di sviluppo della lotta di classe; esso è legato alle sue dottrine, al suo programma, i quali, a loro volta, non originano dai conflitti delle classi in quel dato momento e dallo stato piú o meno casuale della produzione e del traffico, ma dalla sua maggiore o minore intelligenza e penetrazione dei resultati del movimento politico e sociale. Esso si trova cosí preso in un insolubile dilemma: quel ch'esso *può* fare, contrasta con tutta la sua condotta precedente, coi suoi principî e con gl'immediati interessi del suo partito; e ciò che esso *deve* fare non è attuabile... Chi capita in una tale disgraziata posizione è irrimediabilmente perduto ».

Lenin potrà anche, come individuo, non essere perduto; ma forse a quest'ora è già convinto che, se, per introdurre un regime di terrore, può bastare l'audacia e la violenza in qualsiasi momento storico, per attuare il socialismo le cose sono un po' piú complicate.

L'insegnamento di Marx

Questo scritto apparve come *Prefazione* alla prima edizione di *Sulle orme di Marx* cit., pp. I-VIII. Pubblicato anche in «Critica Sociale», XXIX, n. 19, 1-15 ottobre 1919, cc. 266a-267b.

In un momento di grandi esperienze storiche, qual è il presente, la concezione marxistica si può ben dire che compia la sua prova del fuoco; ed è assai significativo il fatto, che ad essa da opposte rive si faccia appello; e che tornino a rivendicarla come propria insegna anche quei massimalisti, che l'avevano (al primo insorgere della rivoluzione russa) dichiarata travolta e seppellita dai fatti.

Oggi, nell'esaltazione della funzione storica della violenza, essi amano richiamare la frase di Marx, che la violenza è la piú grande *ostetrica* della storia. Ma Karl Marx preconizzava la rivoluzione per quel momento critico, in cui il progressivo sviluppo delle forze produttive in seno alla società capitalistica tramuti in ostacolo allo svolgimento ulteriore i rapporti di proprietà, che fino allora debbono servire di stimolo propulsore; e quindi conferiva effettivamente alla violenza rivoluzionaria l'ufficio di levatrice, che libera dagli impacci il nuovo organismo già formato e vitale. Invece questi odierni pretendenti all'eredità del suo pensiero trasformano l'ostetrica in vera genitrice e procreatrice della società nuova.

Per essi il periodo rivoluzionario è già iniziato, non perché sia in gestazione feconda e vicina a maturazione una formazione nuova; ma solo perché appaiono sintomi di disfacimento del regime esistente, che, quindi, appar piú facile ora sconvolgere e abbattere con la forza insurrezionale. L'ostetrico (per stare nella metafora) dovrebbe uccidere la gestante per liberare il feto, sia pur questo ancora embrione informe, privo dello sviluppo degli organi della sua vitalità: i ferri chirurgici dovrebbero compiere il miracolo di tenerlo in vita, e farlo formare e crescere dopo averlo tratto alla luce.

La dittatura proletaria non è difatti per costoro soltanto lo sforzo momentaneo, che abbatte l'ostacolo messo a traverso ad una via, per cui il proletariato stia avanzando prossimo alla meta; ma è l'attività costante, che crea e realizza la via stessa del comunismo: prima il proletariato insorge ed abbatte il governo borghese; poi procede alla creazione della società socialista, attuando con ritmo accelerato la trasformazione economica.

Tal quale chi ritenesse la nascita e la formazione della società borghese dovuta alla presa della Bastiglia o alla *Dichiarazione dei diritti*, senza sospettare che questi atti fossero invece la conclusione e non l'inizio di un grande processo storico, già compiutosi con lo sviluppo del terzo stato; al quale non mancava altro che la liberazione dai ceppi feudali, per attivare il moto, di cui lo rendeva capace e bisognoso la vigoria dei suoi muscoli e della sua ossatura già formati.

Eppure – come è stato giustamente rilevato [1] – anche in Russia quel tanto (meno assai di quel che taluno ami credere) di socialismo, che s'è potuto tradurre in atto, corrisponde a impalcature politiche ed economiche già preesistenti, perché formate già col lavoro di decenni, creando silenziosamente una vasta rete di Consigli operai e di Cooperative: questa – fu già rilevato – è stata la vera rivoluzione, compiuta ancora sotto ed entro le forme del vecchio regime. Rivoluzione appena iniziata, per altro; al cui parziale e insufficiente sviluppo risponde la impossibilità, in cui si trova ora il governo dei Soviet, di realizzare una società comunistica. Se Lenin oggi deride gli isterismi rivoluzionari di chi rifiuta il praticismo e la gradualità; e se rimette in onore metodi prima screditati come tipicamente borghesi (il cottimo, il taylorismo, la rigorosa disciplina e l'autorità dei direttori di fabbrica senza impacci e limiti di Consigli operai, ecc.); se si dichiara e si mostra col fatto disposto a transazioni; tutto ciò dipende non da scarsa volontà di instaurare il socialismo, ma dalla mancata corrispondenza delle forze collettive alla mirabile energia del suo volere.

Di recente il Kautsky esprimeva una previsione (analoga a quella da me già formulata, e fondata sui fatti stessi da me già rilevati) sul prossimo passaggio della società russa per nuove forme di capitalismo, prima di raggiungere, attraverso allo sviluppo di queste, la maturità sua alla instaurazione del socialismo: ma chi pure non sia disposto ad ammetter questo, deve ben riconoscere, nella ripresa e nell'uso, da parte di Lenin, di mezzi e metodi già adottati dalla borghesia, la soggezione

[1] Da A. Schiavi.

– volontaria o no – a quel principio di continuità storica, per il quale le stesse rivoluzioni (come scriveva il Marx al Ruge) non sono pura negazione, ma sviluppo passato.

Le nuove forme di società hanno, in quelle che le precedono, quasi la matrice, necessaria al proprio sviluppo: chi pure abbia, prima di raggiungere la maturità della formazione propria, momentaneamente spezzato l'involucro del regime preesistente, illudendosi di avere con ciò conquistata maggiore libertà, agilità e prontezza di creazione e svolgimento della società nuova, deve poi risuscitare in qualche maniera il passato, che non era solo limite e freno, ma anche forza generatrice e alimentatrice del futuro. Il figlio (futuro) non seppellisce il padre (passato) se non dopo esserne stato allevato e cresciuto robusto e capace di autonomo sviluppo ulteriore.

Oggi molti credono che per render possibile il compiersi di una rivoluzione basti la debolezza dei difensori del regime esistente e l'energia di uno sforzo assalitore dei suoi nemici. E da una parte [1] si van cercando e mettendo in rilievo i sintomi di un prossimo crollo della borghesia e si afferma che « la trasformazione del regime sociale da capitalistico a comunistico può essere realizzata dal proletariato quando voglia e sappia con la violenza liberarsi dal dominio borghese », e proceder quindi « con la massima energia e nel piú breve tempo possibile alla costruzione economica sulle nuove basi socialiste »; dall'altra parte, invece, si nega l'esistenza di una situazione rivoluzionaria, lumeggiando la persistente energia e i poteri di difesa della classe dominante e, di fronte ad essa, la mancanza, nelle masse proletarie, di una coesione nel numero e di una risoluzione eroica per uno sforzo capace di attingere risultati decisivi: una immaturità, insomma, non alla gestione del potere, ma alla volontà di impadronirsene. Discordi nella valutazione del momento attuale, questi apparenti avversari celano, sotto il creduto antagonismo dottrinale, un'identica mentalità, in quanto entrambi credono, nel cercare le condizioni di una insurrezione, di stabilire le premesse e i fondamenti della rivoluzione.

L'insurrezionista guarda specialmente all'oggi, il rivoluzionario vero si preoccupa sopra tutto del domani: l'uno mira alla conquista del potere, ritenendo che da essa dipenda poi la creazione della società nuova; l'altro sa che una classe non può reggere se stessa, né, quindi, dominare gli avvenimenti e far funzionare un nuovo ordine di cose, se non

[1] Mi riferisco qui a documenti sia del pensiero massimalista (programmi delle due frazioni, chiarimenti di Bordiga, Alessandri, ecc.), sia di quello contrario (articoli di F. Ciccotti ed altri), apparsi sull'« Avanti! »

sia matura ed unita nella sua consapevolezza e volontà: e se non abbia, nelle condizioni risultanti dalla sua ascesa al potere, gli stimoli costanti e continuativi della propria coscienza e funzione specifica nella storia: ella anzi si svia, si snatura e si perde, se le conseguenze della sua presa di possesso, in luogo di farle un bisogno imprescindibile dei suoi fini propri, siano invece di creare in lei interessi, aspirazioni e forme d'azione sociale caratteristiche della classe che ha spodestato. Come è accaduto al proletariato agricolo russo, nel quale l'appropriazione delle terre ha inoculato il veleno dell'egoismo individualistico.

Orbene qui, nella vigile presenza della coscienza storica, è l'antitesi profonda del marxismo contro il blanquismo oggi risorgente.

E se pure avvenga che qualche spirito, nutrito del pensiero marxista, sembri unirsi al coro dei massimalisti [1], la sua voce apparirà subito discorde dalle vicine, nel riconoscere che non sono pronte né allenate le energie capaci non solo di determinare il crollo dell'impalcatura borghese, ma – ciò che piú conta – di imprimere e mantenere un'organizzazione comunistica alla vita sociale.

Già Kurt Eisner, che pure aveva inteso la funzione nuova dei Consigli operai nello Stato futuro, ammoniva per altro, richiamandosi a Marx: « nemici del socialismo potrebbero consigliarci di fare adesso un esperimento, che naturalmente dovrebbe fallire; ma sarebbero soltanto nemici ed agenti provocatori ».

Nemici del socialismo; perché non è soltanto questione del dubbio, in cui taluno angosciosamente si dibatte, combattuto fra l'allettamento di una presunta facilità attuale di una conquista del potere e la paurosa visione delle difficoltà, che per il nuovo regime subito insorgerebbero, nella penuria presente dei beni e mezzi necessari alla vita. Altri potrebbe anche rispondere (o ha già risposto) che il proletariato affronterà con lieto animo anche la miseria, pur di conquistare la libertà; perché non l'interesse, ma la passione e la fede lo sospinge. Ma resteran sempre le obiezioni decisive: ha pensato chi vuol *creare* fra noi una condizione, analoga a quella che i condottieri russi han dovuto *subire*, che l'impeto della passione e della fede vale fin che l'oppresso aneli a spezzar le catene, ma non quando, divenuto dominatore, debba attuare una norma costante di azione continuativa? Ha pensato che la conquista della libertà non sta tanto nel momentaneo abbattimento dell'oppressore, quanto nel costante dominio di sé e delle condizioni del proprio opera-

[1] Cosí Angelo Tasca. Gli accenni successivi riguardano scritti di Morgari, Weiss, Zanetta, ecc. e di qualche spettatore e critico come A. Tilgher.

re? Ha pensato che se le condizioni, create dal tentativo di accelerare con la violenza il ritmo della storia, risultino poi tali da costringere il nuovo dominatore ad assumere, in misura piú o meno grave, vesti, tendenze e funzioni dell'antico, allora il moto, che si voleva render piú rapido, rischia di diventare ben piú difficile e penoso?

Domande, la cui gravità può nascondersi solo chi chiuda gli occhi per non vedere. Bisogna dunque porsele: questo significa oggi il richiamo all'insegnamento di Marx, che un giorno lo stesso Sorel definiva « consiglio di prudenza ai rivoluzionari ».

Settembre 1919.

Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale

Pubblicato in « Critica Sociale », XXIX, n. 24, 16-31 dicembre 1919, cc. 338a-343b. Quindi nella seconda edizione di *Sulle orme di Marx* cit., pp. 89-99. È una risposta a Rabano Mauro (Claudio Treves), che aveva recensito la prima edizione di *Sulle orme di Marx*, in « Critica Sociale », XXIX, n. 22, 16-30 novembre 1919, cc. 306b-309b. L'autore della recensione parte dalla premessa che « la legittimità marxista del leninismo o del bolscevismo non si può discutere a colpi di citazioni marxiste », perché è *in re ipsa* « per l'hegeliana ragionevolezza di ogni esistente ». « Se la società russa del regime autocratico non c'era piú e nessun erede valido era fuorché la massa proletaria, la successione rivoluzionaria non poteva essere che proletaria » (cc. 306b-307a). La tesi principale è che se manca la pienezza delle forze produttive, la conseguenza sarà soltanto rispetto al « *quantum* del socialismo immediatamente realizzabile » (c. 307a). Questa tesi è espressa con efficacia con la seguente battuta: « Lenin chiede un giorno per la conquista del potere, ma un'epoca per l'effettuazione di tutta la rivoluzione » (*ibid.*). La rivoluzione è già legittimata storicamente per il solo fatto che una massa molto maggiore della precedente trova il suo vantaggio nel nuovo assetto. Ciò cui mira la rivoluzione non è un maggior benessere, ma le condizioni di un maggior benessere, e sono queste condizioni « che il nuovo regime pone faticosamente, tra incredibili difficoltà interne ed esterne, ma che, una volta poste, avvieranno le caotiche forme produttive ad una salda armonia, fruttando ben oltre quello che è il loro primo rendimento tecnico » (*ibid.*). Questa legittimazione storica della rivoluzione nel paese in cui è avvenuta, peraltro, non deve portare a ritenere, secondo il Treves, che l'esperienza sovietica si possa generalizzare, cioè che sia buona per tutti i paesi: « Il soviet non è un imperativo categorico della rivoluzione universale, è un istituto contingente, suscettivo di vastissime e profondissime applicazioni. Ma non è il principio e il fine della rivoluzione, di ogni rivoluzione » (*ibid.*). Dopo questo preambolo, inizia la vera e propria recensione del libro. La critica di fondo che il Treves muove al Mondolfo è che alla chiarezza della teoria non corrisponde un'altrettanto chiara interpretazione dei fatti. Nel considerare immature le condizioni oggettive per la rivoluzione socialista, Mondolfo non tiene conto della nuova situazione creata dalla guerra, nella quale il regime economico capitalistico è giunto paradossalmente alla pienezza del suo funzionamento e insieme all'impossibilità del suo funzionamento ulteriore. Il socialismo è in divenire, si sta già facendo, e quindi non esiste un'ora prestabilita per il suo avvento, « neppure quella della ultima concen-

trazione capitalistica, che nessuno saprà mai dire quale sia, perché sarà sempre in funzione della rivoluzionaria lotta di classe» (c. 309a). Mondolfo vede molto bene in teoria la sintesi tra condizioni oggettive e condizioni soggettive, ma in pratica le cose sono piú confuse. E finisce col dare la prevalenza alle condizioni oggettive cadendo nel determinismo assoluto: «L'armonia sintetica, che gli splende fulgida nella teoria, si ottenebra al cimento della pratica; la preoccupazione contingentista delle circostanze sembra portarlo a irrigidirsi in una premessa economica di determinismo assoluto, fatalistico, che è poi in contraddizione con la piú vera sostanza delle sue aspirazioni idealistiche che lo fanno guardare con singolarissima indulgenza il volontarismo soreliano» (c. 308a).

Caro Rabano Mauro,

Ho pensato, leggendo il vostro articolo[1], che deve essere vivo ancora in voi il ricordo di quella vostra precedente incarnazione, quando, nella notte dei tempi di mezzo, foste *praeceptor Germaniae* e scriveste *De clericorum institutione*: ancora vi sembra di scorger quei vostri clerici «brancicanti nel vuoto e nel buio», se il precettore non li sostenesse e non li illuminasse; e con un di quelli quasi quasi mi scambiate. Quasi, dico: perché mentre la luce, di cui gli spiriti ottenebrati del IX secolo avevan bisogno, era l'instituzione teorica, oggi voi credete che a me nel campo della teoria splenda fulgida la visione sintetica, e solo nel campo della pratica mi cali sugli occhi la tenebra. Ma siccome il problema, del quale io mi sono preoccupato, è proprio quello della praxis storica, cosí, se sul terreno dei fatti la mia vista si appanni, non so piú intendere (pur ringraziandovi delle vostre parole) come io riesca ad esser mai limpido, lucido e tagliente dialettico.

Tuttavia, se fosse in questione solo il giudizio sul mio libro *Sulle orme di Marx*, non infliggerei una polemica ai lettori della «Critica», che pure ne han visto alcuni capitoli accolti qui con adesione esplicita; ma in discussione sono le idee e i problemi che ho inteso agitare, battendomi, come voi egregiamente dite, per una concezione del socialismo e del marxismo. Consentitemi dunque una replica.

E per stabilire il terreno della disputa, distinguiamo anzi tutto le varie questioni.

C'è un problema d'interpretazione delle dottrine di Marx da una parte; e c'è dall'altra un problema di impostazione della nostra visione della storia e, conseguentemente, cosí della valutazione che abbiamo a fare di concetti, intendimenti ed atti altrui, come dell'orientamento del-

[1] *Sulle orme di Marx*, in «Critica Sociale» del 16-30 novembre.

la nostra azione propria. Tutti problemi, che io raccoglievo nella espressione sintetica *Sulle orme di Marx*, perché, mentre a Marx pretendono appoggiarsi anche quelli che, secondo me, piú se ne dilungano, d'altra parte io credo d'aver tratto precisamente dalla sua concezione critico-pratica l'inspirazione e la direttiva per la visione della storia che affermo ed applico.

Voi avete rettamente intesa la ragione di quel titolo, contrapponendomi agli pseudomarxisti accademici ed oziosi glossatori di testi venerabili, che si affannano alla ricerca delle citazioni, nella presunzione che esse possano mai valere a risolvere i problemi, che la vita pone, ed esige siano affrontati con l'attività viva degli spiriti vivi, anzi che col peso inerte di una morta erudizione. Tuttavia per me il richiamo a Marx non è solo debito di riconoscenza: è anche necessità di discussione. Poiché dall'altra riva (vedete Fovel, nell'articolo che precede il vostro?), si ama sotto il paludamento del marxismo cercar credito presso i simpatizzanti e i fedeli di Marx, eccoci costretti anche alla disputa sui testi, non per attaccarci come ostriche alla lettera morta, ma per spremerne lo spirito vivo e vivificante.

Ed ecco voi pure, che combattete il massimalismo italiano, addurmi contro in apologia del bolscevismo russo « la inviolabile universalità della formola del divenire rivoluzionario secondo Marx ». Se Marx è interpretato da me con arbitrario dogmatismo ed è contro di me, io, o son persuaso del marxismo e debbo ricredermi, o son fermo nelle mie vedute e debbo dichiararmi contro Marx. Cosí voi costringete ora me alla glossa, perché avete voluto addurre anche voi il testo; addurlo però (scusatemi) senza leggerlo bene né per intiero.

La formula marxistica del divenire rivoluzionario segna l'era delle rivoluzioni in quei punti critici, in cui le forze produttive entrino in conflitto coi rapporti di proprietà; ma essa, voi dite, non implica affatto che un regime si esaurisca solo per aver raggiunta la pienezza del suo funzionamento; anzi ammette che pervenga alla sua fine per l'impossibilità di un funzionamento ulteriore: in altri termini non lega l'avvento del socialismo alla premessa del *piú alto* sviluppo capitalistico, cioè all'acme produttiva, ma consente invece che esso nasca anche dall'arresto o dalla deficienza della produzione, e sia figlio della miseria.

Rileggiamo, se non vi dispiace, il passo di Marx.

Esso pone di fronte le forze produttive e i rapporti di proprietà. Le forze produttive, nel loro continuo divenire, sono sempre l'elemento dinamico, dello sviluppo; le forme di proprietà, fissate nella codificazione, sono l'elemento statico, cristallizzato. In ogni fase storica le pri-

me sono l'embrione che si sviluppa nell'uovo, le seconde sono il guscio che ne protegge lo svolgimento, dandone e mantenendone le necessarie condizioni; ma fino a un certo punto: ché quando il pulcino è formato e l'uovo non c'è piú, l'involucro diventa ostacolo alla vita, che esige l'accrescimento ulteriore; e va rotto. Cosí Marx delinea lo svolgimento progressivo delle forze produttive: a ogni fase del loro crescere corrispondono forme e rapporti sociali, che *per quella fase* favoriscono lo sviluppo, ma, progredendo questo, a un certo punto non son piú capaci di contenerne l'aumento ulteriore, e vengono quindi spezzate dalla sua incoercibile energia espansiva. « A un certo punto del loro *sviluppo* », dice per ciò Marx, appunto perché guarda ad una progressiva linea ascensionale, e non ad arretramenti e cadute; tanto è vero che subito dopo soggiunge: « una formazione sociale *non tramonta prima che si siano sviluppate* TUTTE *le forze produttive, che essa è capace di dare*; e nuovi rapporti sociali non si sostituiscono ai vecchi, prima che le loro condizioni materiali di esistenza non si siano schiuse *precisamente in seno alla antica società* ». Dove, se non si parla di *acme* o *sommo sviluppo* come condizione di una rivoluzione, io dichiaro di dimettermi da uomo pensante o, almeno, da collaboratore della « Critica Sociale », per irrimediabile deficienza mentale.

Tuttavia non dico ancora di avervi confutato. Potrei benissimo trovarmi in compagnia di Marx ed aver torto: per me, come per voi, « amicus Carolus sed magis amica veritas »; se Marx ha posto le rivoluzioni alla sommità di ogni fase, affermando che la successiva non possa aprirsi prima che la precedente ne abbia preparate le condizioni d'esistenza, ciò non basta affatto per noi, che non siamo bigotti di nessun Sillabo, a provare che non siano possibili i salti nella storia, e che lo slancio non possa venir preso dal fondo di un fosso invece che dalla sommità di un argine.

Ma il vostro pensiero a questo proposito mi sembra un po' oscillante e contraddittorio, sia per quanto riguarda la Russia, sia per quel che tocca a noi. Per la Russia voi affermate la legittimità *marxistica* del bolscevismo, cioè di una rivoluzione non qualsiasi, ma *socialista*; ma poi riconoscete che la immaturità delle condizioni economiche russe ha il suo effetto nel *quantum* di socialismo realizzabile: per noi combattete in nome della impreparazione *organica* del nostro proletariato gli assertori di una immediata rivoluzione socialista; ma poco piú oltre affermate che nella crisi che è fra noi, dove i proprietari non han piú interesse alla produzione per la troppa elevazione dei salari, e i disoccupati

son legioni irruenti, la collettività deve agire nel senso di sostituirsi alla impotente proprietà privata.

Per la Russia l'equivoco sta in ciò: che si confonde la necessità storica della rivoluzione compiuta, con la possibilità che questa fosse *ora* una rivoluzione *socialista*.

Nella dissoluzione del regime autocratico, mancando una borghesia capace di succedergli, la rivoluzione inevitabile è toccata ai proletari: ma è per ciò una rivoluzione socialista? Voi stesso mi rispondete: il *quantum* di socialismo realizzabile dipende dalla maturità delle condizioni preesistenti; e non contestate la serie di condizioni e fatti nettamente antisocialisti, che io ho rilevato nella presente vita sociale della Russia.

Io non escludo affatto che il novo regime cerchi le *condizioni* di un maggior benessere, che l'antico regime aveva rinunciato a realizzare; ma quando veggo Lenin e Čičerin offrire per ciò le ricchezze potenziali della Russia *in concessione* al capitalismo straniero, io, che mi guardo bene dall'accusare semplicisticamente la loro volontà individuale (che ammiro), scorgo invece in loro gli strumenti di una necessità superiore alle loro persone; perché la rivoluzione proletaria, spazzati gli ingombranti rottami del regime autocratico, sente il bisogno di preparare, attraverso allo sviluppo dell'industrialismo, le condizioni di un futuro socialismo[1]. Il bisogno si rende tanto piú consapevole per questo, che in Russia attualmente accade quel che sempre avviene in condizioni di insufficiente disponibilità di beni, che le volontà e gli atti individuali e di gruppi siano stimolati a fini particolaristici, ed antitetici alle uguali finalità degli altri individui e gruppi e a quelle comuni della collettività.

A voi questa mia affermazione – che pure non esprimeva se non un innegabile stato di fatto, che (al solito) io rifuggo dall'imputare semplicisticamente alla cattiva volontà degli uomini, tanto piú che si tratta di fenomeni non individuali soltanto, ma di masse e di grandi masse, come i contadini – a voi, dico, sembra un'esagerazione dottrinale. Ma come, chiedete, la miseria suscita gli antagonismi? o non è stato il *bisogno*, che primo ha spinto gli uomini ad associarsi?

Lasciamo stare l'origine della società (credete voi ancora che ci sian mai stati uomini preesistenti alla società?); e rimettiamo nei suoi termini la questione.

[1] Sotto questo rispetto la dichiarazione che il corrispondente da Copenaghen del «Daily Herald» riferisce come fattagli ora dall'ambasciatore del governo dei Soviet, Litvinov: o tutte le grandi nazioni diventan comuniste entro breve tempo o la Russia dovrà tornare al sistema capitalistico, appare non troppo inverosimile.

In ogni età storica, gli uomini cercano, oltre la soddisfazione dei bisogni *per essi* improrogabili (e voi sapete come la somma e l'estensione di questi varii a seconda delle età), anche il miglioramento progressivo per sé e per i discendenti loro; ma non possono sottrarsi alla necessità di garantirsi la conservazione, innanzi di provvedere al perfezionamento. Ora se il bisogno di perfezionamento è quasi sempre una forza associatrice, il bisogno di appagamento delle esigenze immediate può essere associativo quando, non solo appaia utile il concorso altrui, ma si vegga priva di danno quella partecipazione altrui al proprio diritto, che corrisponde ad ogni cooperazione; diventa invece dissociativo ogni volta che, pur apparendo utile la cooperazione, si tema, nella conseguente condivisione dei diritti, una minaccia o menomazione delle esigenze proprie. Piú spesso (ed è questo il caso) la funzione associativa e la dissociativa si mescolano, quando gli individui sentano la solidarietà di interessi con tutto un gruppo e l'antagonismo con gli altri gruppi; ma, evidentemente, in questa condizione mista è pur sempre una recisa negazione di quella solidarietà universale, che caratterizza il socialismo.

Ora io vi domando: potete voi negare che quando, in un'età storica, manchino le condizioni di una sufficiente uguale soddisfazione dei bisogni che *per gli uomini di quella età* siano imprescindibili, il resultato sia non già la rinuncia volontaria di ognuno, ma la lotta degli egoismi per l'accaparramento anche violento? Questo non significa che l'abbondanza generi di per sé l'amore e la solidarietà universale: non confondiamo – direi con Bacone – le *tabulae absentiae* con le *tabulae praesentiae*; la condizione necessaria non è per sé sufficiente; ed io ho ben parlato anche di quella coscienza solidale ed universale della *humanitas*, che è l'altra condizione necessaria del socialismo, e che nel proletariato si forma attraverso alla sua coscienza di classe, in quel modo che Marx ed Engels hanno mostrato.

Io non ho mai parlato né delle sole condizioni oggettive, né delle sole coscienze e volontà soggettive: quella, che voi scambiate per oscillazione fra le due opposte tendenze, ad attribuire il predominio al fatto obiettivo economico (pienezza, ad es., dello sviluppo capitalistico) o al fatto subiettivo etico-politico (volontà e coscienza del potere politico), non è invece che preoccupazione di non trascurar l'uno a favore dell'altro, mentre una concezione critico-pratica nulla spiega senza il confluire di entrambi i momenti in quella sintesi (il fatto storico) che è come un superamento della loro antitesi.

E quando voi credete che io venga, contraddicendo alla funzione attribuita al volontarismo, ad irrigidirmi in un determinismo assoluto e

fatalistico, non vedete invece che si tratta di affermare un volontarismo concreto e realistico, estendendo la considerazione del momento soggettivo da quella volontà e coscienza del potere politico (alla quale voi guardate unicamente) alla piú vasta e importante volontà e coscienza delle masse, che non possono immaginarsi foggiate e plasmate dall'azione del potere politico, senza ricadere in quell'arbitrario determinismo che io combatto.

Il determinismo che io combatto ha precisamente il torto di immaginare che l'ambiente, anche se artificialmente creato dal potere politico, modelli la coscienza e la volontà degli uomini nella forma dell'adattamento passivo: in questo modo o si ha la fine della storia, che è movimento, sviluppo, spiegamento di energie; o per concepirne la continuità non resta – come osservava Marx contro tutti i deterministi del materialismo – che dividere la società in due piani, di cui l'uno (i creatori dell'ambiente) sovrastante e dominante l'altro (i soggetti all'adattamento). Concepimento assurdo e contradittorio, che si supera soltanto col concetto della *praxis che si rovescia*: ossia non isolando il potere politico dalla società, di cui esso non è che un momento, importante, sí, ma non esclusivo né indipendente dai rapporti necessari con tutti gli altri momenti; estendendo la considerazione della volontà fattiva a tutta la collettività, nella totalità sua e nelle suddivisioni di classi e di gruppi; e riguardando, in fine, questa volontà nella sua natura critico-pratica di forza che tende sempre a superare le condizioni esistenti, contrapponendosi ad esse e reagendovi invece di adagiarvisi nel passivo adattamento, ma appunto per ciò impossibilitata a prescindere da esse, vincolata loro come al proprio impulso, che è quindi anche il limite della propria azione in ogni età.

Ma questa, caro Rabano, è la vostra stessa concezione; e la vostra accusa di contraddizione e di ritorno al determinismo fatalistico, se fosse giusta, ricadrebbe su voi stesso, che mentre (giustamente) riconoscete l'importanza delle *volontà* di riforme e di rivoluzione, combattete (giustamente ancora) quelli che chiamate i volontaristi *antiambientali*. Considerare l'*ambiente*, cioè la realtà esistente, sulla quale ogni volontà deve poggiare la sua azione e reazione, non è affatto determinismo fatalistico; è condizione di un volontarismo concreto e non fantastico, realistico e non evanescente, critico-pratico e non utopistico.

Applichiamo questi concetti alla possibilità di una rivoluzione socialista. Anche qui voi mi volete cogliere in contraddizione, perché io avrei detto che la guerra è stata rivoluzionaria, come precipitatrice di volontà e di fatti rivoluzionari, ma che la rivoluzione non si può fare,

perché la guerra ne ha distrutto le premesse rivoluzionariamente marxistiche. Sono dunque coteste volontà, rivoluzionarie o riformistiche, tutte antistoriche? e, allora, la guerra è stata rivoluzionaria o reazionaria? E se riteniamo che dalla crisi debba ora il capitalismo assumersi il carico e *la pena* di risollevarci, per ricondurci al termine della pienezza e maturità delle condizioni di una rivoluzione socialista, non verremo noi a chiudere a quest'ultima per sempre la via dell'avvento, serrandoci nel ciclo in cui il regime *agonistico* di produzione, per il suo fatale processo di concorrenza, militarismo e guerra, ci riporterebbe sempre fatalmente a crisi come la presente? E queste crisi non potrebbero anche, come ha già sentenziato l'intuito empirico del volgo, e come vuole la dottrina nazionalista, essere ciclicamente provocate dallo stesso spirito di conservazione del capitalismo, per distruggere periodicamente il mito sempre rinnovantesi dell'internazionale socialista?

Una valanga di obiezioni, che dovrebbe travolgermi; eppure a me sembra di essere ancora in piedi.

È vero: io ho detto che la guerra è stata rivoluzionaria nel senso, che voi pure dite, di precipitatrice di volontà e di fatti rivoluzionari. Ma tale carattere delle volontà e dei fatti sta in ciò, che da una parte le masse proletarie oggi hanno dovunque acquistato una fermezza di esigenze e una energia di consapevolezza, che non ha confronti in alcun momento del passato; dall'altra gli atti di governo, nei paesi vinti e nei vincitori, segnano oggi – in parte per l'abitudine agli atti d'imperio contratta durante la guerra, in parte per la pressione delle masse – una tendenza al riconoscimento di un diritto sociale, la quale ha importanza, piú che per la quantità di socializzazioni non sempre e non troppo decisive che attua, per l'abbattimento, che segna, della già sacra muraglia, onde prima si circondava l'intangibile diritto di proprietà privata. C'è una psicologia nuova, nelle masse e (di riflesso) nei governi; c'è un nuovo orientamento. Come mai, si può chiedere, questo risveglio di spirito nuovo corrisponde a un periodo di crisi e di miseria, invece che di rigoglio e di pienezza di produzione? O beato semplicismo, che vuol schematizzare in una formuletta il processo storico, nel quale tanti momenti e fattori confluiscono!

Le nuove esigenze e la piú vigile coscienza del proletariato non sono state svegliate soltanto dal sopraggiungere della crisi economica, perché già prima erano deste. Ad esse aveva suonato la diana la consapevolezza della importanza – dichiarata ed esaltata nell'ora del bisogno dalle classi dirigenti – della parte che le masse proletarie furon chiamate a compiere nella guerra, quando la tensione maggiore dello sforzo e del sacrificio

su di esse poggiava. Ma poi, in mezzo alle sofferenze ancor vive, all'orrore dei ricordi, al deciso ripudio di nuovi conflitti futuri, è apparsa la rivelazione (fatta, piú ancora che dalla guerra, dalla *pace* di Versailles), del pericolo di sempre rinnovantisi conflagrazioni, inerente al sistema *agonistico* di produzione.

E mentre per ciò si faceva piú risoluta, in chi piú della guerra aveva sofferto, la volontà d'impedirne mai sempre nuovi scoppi, la crisi economica, acuendosi e imperversando e suscitando la brama di presto uscirne, faceva mirare con piú intenso spasimo di desiderio in quella stessa direzione, in cui appariva, con la liberazione da tutte le guerre, anche il superamento di tutte le crisi. La intensità delle sofferenze e la conseguente intensità dei desideri generano una specie di fede nel miracolo, che è, come osservava il Feuerbach, l'annullamento della distanza fra il concepimento del fine e la sua attuazione, e quella illusione di congiungimento dei due estremi del cammino in un punto solo, che fa perdere agli uomini la loro forza per la vita reale, e ne annienta la praxis.

Ed ecco l'antistoricismo di queste volontà; che non è nella determinazione della direzione in cui si trova la meta, ma nella soppressione della distanza fra il punto di partenza e quello d'arrivo; nella illusione di potere in un *fiat* toccare il termine, proprio ora che le difficoltà del cammino sono cresciute a dismisura. Il gran passo, segnato dal risveglio delle coscienze e delle volontà, rischia di convertirsi in una caduta, se queste volontà esigono il miracolo, invece di volgersi operose all'aspra diuturna conquista progressiva.

O oggi o mai? Voi sembrate quasi, a un certo punto, aderire a tal dilemma.

O la guerra ha recato, con la distruzione operata, l'impossibilità di funzionamento del regime agonistico di produzione, e occorre sostituire senz'altro il sistema socialistico, non foss'altro per la ragione proclamata da Bauer, che la miseria non concede il lusso d'una classe parassitaria. Ovvero il capitalismo deve riprendere a filar la sua tela; e allora, per il processo che esso reca in sé (concorrenza, militarismo, guerra), l'opera di rifacimento di nuovo tornerà a essere spezzata: per questa via non giungerà mai l'ora d'un socialismo, che attenda la pienezza dello sviluppo produttivo.

Qui precisamente voi dimenticate quel fattore storico nuovo, che è costituito dall'imponente risveglio della coscienza e della volontà del proletariato mondiale. Perché quando il capitalismo, riprendendo la sua attività economica, torni a sviluppare nella concorrenza le forze produttive, la vigilanza del proletariato, che oggi non si addormenta e non ri-

nuncia alla sua potenza politica (se, e dove, e quando non fosse capace di ciò, tanto meno sarebbe capace di rivoluzione), gl'impedirà di associare alla gara economica quella degli armamenti e del militarismo. E se i capitalismi in concorrenza industriale e commerciale, tornati un giorno a quel rigoglio e a quella esuberanza produttiva, che nel 1914 ha spinto i piú potenti a dar fuoco per primi alle polveri, credessero di poter mai rinnovare l'immane *giudizio di dio*, e provocandosi di nuovo a guerra – ad una guerra che proprio i proletariati nazionali dovrebbero combattere – chiamassero ancora: *popolo, a te!*, il proletariato internazionale in quel momento risponderebbe con un appello, che varcherebbe tutte le frontiere: *proletari, a noi! L'ora prefissa dal fato* in tal caso suonerebbe davvero; e al grido del *Manifesto dei comunisti*: proletari di tutto il mondo, unitevi!, si compirebbe quella rivoluzione socialista, che non può essere se non internazionale.

Ma io qui parlo seguendo la vostra ipotesi iniziale; non l'affermo per mio conto. Quando combattevo i semplicisti della storia, che sanno rappresentarsi le rivoluzioni solo in modo schematico e per separazione assoluta dell'antica dalla nuova società, io mostravo ben di credere, piuttosto che a *un'ora prefissa dal fato*, a quel divenire continuo per successive realizzazioni, di cui voi pure parlate. Per le socializzazioni io non parlavo dell'ora dell'*ultima* concentrazione capitalistica, che anch'io ritengo nessuno saprà mai dire quale sia; ma del momento, che può arrivare in tempi diversi per i vari rami di produzione, in cui appaia che la funzione del capitalista si sia mutata da forza di propulsione e di sviluppo in ostacolo ed arresto. Con che mostravo di considerare nel socialismo anche il problema economico dell'aumento di produzione, che voi mi rimproverate di non tener in conto, quasi che io avessi guardato solo al problema etico della giustizia distributiva.

Il concetto di socializzazione, che io ho affermato, non è semplicemente un portato dello estremo rigoglio produttivo, come voi dite; ma è invece il superamento di quel limite, che allo sviluppo produttivo a un certo punto è condotto a porre il capitalismo, quando, raggiunto l'ultimo termine di cui esso è capace, tenta dall'alto del suo cocchio di frenare i corsieri, che piú oltre lo travolgerebbero. Che questo punto sia caso per caso riconoscibile e determinabile, mi sembra che provino gli esempi, da me citati, della formazione dei *trusts* per limitare la produzione e tener alti i prezzi, e dell'industria mineraria inglese, in cui un rapporto ufficiale ha constatato l'opposizione fra il presente sistema di proprietà e la miglior produttività. Che il governo inglese, dopo aver nella primavera (quando io scrivevo) mostrato di aderire al rapporto

Sankey, ne abbia poi abbandonate le proposte, varrà a provare che il proletariato inglese non ha avuto sufficiente forza per imporre la sua volontà, ma non che sia impossibile riconoscere in qual momento e in quali condizioni *suoni l'ora* di una socializzazione.

Convenite in tutto questo? E io posso convenire con voi nel considerare argomento decisivo contro i consiglieri di un immediato esperimento rivoluzionario, che (ammoniva Kurt Eisner) naturalmente dovrebbe fallire, l'attuale impreparazione *organica* del proletariato a vincere la classe borghese sul terreno politico ed economico. Posso convenire per la profonda significazione di quell'« *organica* », che guarda ben oltre le pur deficienti capacità tecniche, ed investe il rapporto fra gli uomini e le cose, le coscienze e le condizioni. Oggi anche i massimalisti cominciano a distinguere di quando in quando la innegabile diffusione del malcontento e dell'inquietudine anelante a un diverso domani, che in tutti serpeggia, da quell'unità di visione e di volontà consapevole e ferma, che sola potrebbe costituire la matura coscienza di classe del proletariato. Se ieri era solo Prampolini, che ammoniva intorno allo stato d'animo degli stessi contadini organizzati del Reggiano, i quali a lui chiedevano la conferma dell'aspettazione loro, che il comunismo desse a ciascuno di essi la proprietà privata della *sua* terra (dove non è solo un'ignoranza teorica, tosto eliminabile; ma un orientamento delle coscienze, delle aspirazioni, delle volontà, che non si sradica e non si rovescia in poco tempo in tutta una classe), oggi è l'« Avanti! » stesso che (22 novembre) riconosce « scarsa o nulla l'affermazione socialista in quel Mezzogiorno cosí povero di coscienze politiche », e, fuori d'Italia, rileva (27 novembre) nel proletariato *organizzato* francese, che non s'è curato affatto della candidatura Sadoul né della Russia né delle questioni internazionali, « un gretto egoismo corporativo », che guarda solo agli « interessi *particolari* della corporazione, senza preoccuparsi delle condizioni politiche, *senza coordinare nemmeno* questi movimenti ».

Con che si riconosce quanto, per una rivoluzione socialista (che non può essere né nazionale né, tanto meno, regionale), il proletariato sia immaturo. Ma l'immaturità è in esso, perché è anche fuori di esso; è negli uomini perché è anche nelle cose: l'impreparazione è *organica* appunto perché alla vita del nuovo organismo mancano le condizioni esterne al pari delle interne.

Non solo per l'assurdo di una rivoluzione limitata alla nostra nazione, schiava di Stati capitalistici per i piú indispensabili rifornimenti; ma anche per ciò, che le condizioni, risultanti da una presa di possesso dei mezzi di produzione e di scambio, sarebbero oggi, quando perfino talu-

no dei massimalisti le prevede nel senso di un formidabile detrimento del benessere dei lavoratori stessi, tali da stimolare piuttosto la lotta degli egoismi particolaristici, che la coscienza e la pratica della solidarietà universale.

Direte che io ricado con questo in un determinismo fatalistico? No; riconoscerete che tengo fede a quella concezione *critico-pratica*, che è tale, in quanto muove dalla *critica* delle condizioni alla visione della *praxis*; e non sa quindi far conto, per il funzionamento di un ordine nuovo, su una volontà *eroica* universale, che lo mantenga sempre contro la pressione degli impulsi piú immediati e spontanei. L'eroismo può essere un fatto momentaneo ed eccezionale, non uno stato permanente ed universale: chi crede altrimenti cade nell'utopia.

Dalla quale voi ed io ugualmente vogliamo difendere il proletariato; e in questo senso camminiamo entrambi *sulle orme di Marx*.

Vogliate bene al vostro

Rodolfo Mondolfo

Bologna, 4 dicembre 1919.

L'antinomia della coscienza rivoluzionaria

Pubblicato per la prima volta nella seconda edizione di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1920, pp. 71-87. Non compare nella bibliografia degli scritti mondolfiani, citata nella nostra *Introduzione*. Indi compreso nella terza edizione di *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna, 1923, vol. II, p. 32-49. – È una risposta a una recensione della prima edizione di *Sulle orme di Marx*, apparsa nel 1919, ad opera di Guido De Ruggiero, ne « Il Resto del Carlino », XXXV, n. 344, Bologna, martedí 16 dicembre 1919, col titolo *Un filosofo socialista*. Questo scritto di De Ruggiero è stato recentemente ripubblicato nella raccolta, *Scritti politici; 1912-1926*, a cura di Renzo De Felice, Cappelli, Bologna 1963, pp. 322-26.
La risposta di Mondolfo prende lo spunto dalla frase finale della recensione del De Ruggiero: « Io resto perplesso di fronte a questa intuizione, dialetticamente molto suggestiva [si riferisce alla concezione del rivoluzionario moderno]. È una figura vera e reale questa che il Mondolfo ci presenta, o è, invece, l'espressione plastica dell'intimo dissidio, che travaglia lui ed i suoi amici della Destra socialista; agitati da due intimi impulsi egualmente potenti, ma per disavventura inconciliabili? Solo gli avvenimenti potranno darci una risposta » (ed. cit., p. 326).
De Ruggiero ritornò sull'opera di Mondolfo a proposito della terza edizione di *Sulle orme di Marx*, con un articolo intitolato *Un teorico del socialismo*, in « La critica politica », 25 maggio 1924, ora in *Scritti politici*, cit., pp. 638-44, che contiene, oltre un elogio un po' generico del libro (« è un atto di fede; è la manifestazione, oltre che di un ingegno, di un carattere »), un giudizio positivo sull'azione dei socialisti unitari che « arginando l'estremismo socialista, hanno salvato il paese ed insieme hanno salvato se stessi » (ed. cit., p. 643).

La duplice esigenza dell'azione: dipendenza e indipendenza dal passato.

All'analisi dei rapporti fra spirito rivoluzionario e senso storico, contenuta nel saggio precedente, il De Ruggiero, parlando della prima edizione del presente libro, opponeva l'espressione di un dubbio: è una figura vera e reale questa del rivoluzionario in cui si compenetrano e pur si escludono mutuamente due esigenze convergenti e repugnanti a un tempo, ovvero è l'espressione plastica del dissidio interiore, che tra-

vaglia oggi [1] la destra socialista, agitata da due intimi impulsi egualmente potenti, ma per disavventura inconciliabili?

Il dubbio (se non m'inganno) si dovrebbe tradurre in quest'altra forma: il conflitto interno della coscienza rivoluzionaria è un fatto storico generale, o caratterizza, oggi soltanto, una sola frazione del nostro partito socialista? Giacché, se pure si dovesse scegliere il secondo capo dell'alternativa, non sarebbe meno certo che si tratti di una figura vera e reale, vivente nella nostra realtà storica ed elemento vitale di essa.

Ma che una maggiore estensione competa alla rappresentazione, da me delineata, della antitesi spirituale inerente alla coscienza rivoluzionaria, mi sembra già provato dal fatto che la mia analisi, scritta all'inizio del 1914, risale ad un momento nel quale non erano neppur prevedibili né la condizione politica ed economica internazionale e nazionale, né i conseguenti atteggiamenti e contrasti di partiti e frazioni, né i conflitti di aspirazioni, esigenze e necessità, che caratterizzano oggi la crisi storica incombente.

Una raffigurazione, tracciata quando la guerra non poteva nemmeno essere prevista, non può riflettere unicamente una realtà, che soltanto la guerra sia venuta a produrre. E del resto io mi richiamavo con la mia indagine alla posizione assunta fin dal 1843 da Marx di fronte alla destra hegeliana da un lato (conservatrice e, perciò, piena di reverenza per la storia, che considerava tutta storia *sacra*), e dall'altro a quella parte della sinistra, che trovava nel Feuerbach, negatore della storia per l'esigenza dell'azione rivoluzionaria, la sua piú recisa espressione.

Ma d'altra parte quella che io chiamerei l'antinomia della coscienza rivoluzionaria – combattuta e divisa fra le opposte necessità di voltar le spalle al passato per procedere verso l'avvenire, e di tendere nella direzione di quello il viso e l'azione, non solo per tenergli fronte, ma anche per trarne lo stimolo e, quindi, nell'atto della reazione, lo stesso indirizzo del proprio cammino ulteriore – non mi sembra dramma al quale alcuno spirito rivoluzionario possa sottrarsi.

In fondo gli stessi filosofi del secolo XVIII, tipici esempi dell'antistoricismo nella pretesa di voler dalla ragione o dalla natura trarre la creazione di un nuovo mondo e il ripudio dell'antico, non sono intieramente sottratti ad un tale contrasto interiore. Helvétius, per esempio, vuole, è vero, che un corpo di magistrati-educatori sorga a creare con le leggi le condizioni di una società e di un'umanità nuova; ma pur nell'aspirare verso una *instauratio ab imis* egli non resta del tutto estraneo alla con-

[1] All'inizio del 1920.

sapevolezza dello sviluppo storico. Come ha intuito l'azione degli aumenti demografici sul progressivo differenziarsi delle classi e dei gruppi [1], cosí egli intende che le divisioni di interessi e l'instabile equilibrio di forze, cosí generati, vengono di per se stessi, nel loro svolgersi, a produrre un rivolgimento nella funzione e nel valore di costumi e di leggi « utiles lors de sa fondation... devenues nuisibles » in seguito, ed esigenti perciò un mutamento, sotto pena di « entraîner l'état à sa ruine » [2]. Il concetto dello sviluppo storico vien cosí posto: tanto piú che alla considerazione del mutamento che si compie nelle condizioni oggettive, si aggiunge quella del principio psicologico del « besoin d'être remué... qui contient, en partie, le principe de l'incostance et de la *perfectibilité* de l'esprit humain », che deve « après la révolution d'une infinité des siècles, inventer, *perfectionner* les arts et les sciences » [3]. L'una e l'altra intuizione confluiscono quindi nel suscitare in Helvétius la concezione di una legge di concatenazione necessaria: « il semble que, dans l'univers moral comme dans l'univers physique, Dieu n'ait mis qu'un seul principe... Ce qui est, et ce qui sera, n'est qu'un *developpement nécessaire* » [4].

Ora (ed ecco l'antitesi caratteristica) il principio di *sviluppo necessario* deve per l'appunto, secondo Helvétius, fondare e giustificare l'esistenza e il disegno suo proprio di una *instauratio ab imis*.

Antitesi, che è fonte di quella criticata da Marx in Owen e nel materialismo discendente da Helvétius, ma passata pure – ciò che è ancor piú tipicamente significativo – dal campo materialista all'idealista con Fichte, nell'atto che afferma la necessità di una rigenerazione sociale e ne vuol porre le condizioni [5]. Ma, ad ogni modo, antitesi caratteristica

[1] *De l'homme*, II, c. 8.
[2] *De l'esprit*, II, c. 17-18; *De l'homme*, IX, c. 15.
[3] *De l'esprit*, III, c. 15.
[4] *Ibid.*, c. 9.
[5] In Owen Marx rileva il contrasto (risolvibile in fondo – per difettosa visione della storia – nell'antitesi di storicismo e antistoricismo) fra determinismo e libertà, fra riduzione dell'uomo del passato a *prodotto* dell'ambiente ed esigenza che per la creazione dell'avvenire si converta in *causa di esso*; di qui la irreale divisione della società in due piani: in quello di sopra i pochi eletti, creatori dell'ambiente, in quello di sotto la massa, condannata ad esserne passivo prodotto. La scissione delle fasi opposte della serie temporale si converte in separazione ed antitesi di parti della società.

Ma l'assurda contradizione si rinnova in modo anche piú caratteristico in Fichte, quando, nei *Discorsi alla nazione tedesca*, considerando il popolo germanico già pervenuto al termine del proprio annientamento (3ª epoca della storia), lo chiama alla redenzione (4ª epoca), ricorrendo però non al principio della attività e spontaneità creatrice (che ha pure in lui un cosí vigoroso assertore), ma a quello della passività necessitata e coatta. Preoccupato della esigenza che la rinnovazione non sia soltanto degli spiriti singoli (che potrebbero anche risultare divergenti), ma della totalità collettiva confluente in una direzione unica. Fichte si trova condotto a sostituire al principio della libertà, varia in ogni spirito, quello della necessità uguale per tutti (V disc., II). E cosí dalla interiorità spirituale e dalla creazione spontanea degli ideali passa alla pressione esteriore dell'ambien-

del secolo XVIII, in cui l'idea di progresso, che nemmeno Rousseau rinnega del tutto – e lo dimostra la sua risposta al Voltaire, che aveva interpretato il suo richiamo alla natura come invito (alla maniera dei cinici) a « retomber à quatre pattes » [1], ossia a rinnegare i valori intellettuali e morali creati dallo sviluppo spirituale della umanità – è la premessa per la diffusa volontà ed affermazione di un rinnovamento da compiere. All'obiezione che sian vani la speranza e il tentativo del meglio, perché, come diceva Montaigne, l'uomo è sempre lo stesso, con le stesse tendenze e gli stessi difetti, può rispondere solo una concezione dell'umanità, non piú statica, ma dinamica, che fondi sull'esperienza di avanzamenti già verificati nella storia passata la esigenza e la presunzione di progressi da compiere nel futuro; e che, anzi, nell'avverarsi di sviluppi e perfezionamenti progressivi, vegga non un fatto accidentale, che avrebbe potuto nel passato o potrebbe in avvenire anche mancare, ma un processo connaturato alla umanità, e necessariamente quindi compientesi nella successione dei tempi.

Ed ecco l'idea di progresso, che è precisamente la sostituzione della concezione dinamica a quella statica dell'umanità e della sua storia: è, potremmo anzi dire, il concetto di *storia* messo al posto del concetto di *cronaca*. Ma poiché la nuova visione è inspirata e sospinta da un bisogno e da una volontà d'azione e d'innovazione, nel campo della teoria e in quello della pratica, accade che in se stessa porti implicita una contradizione immanente: in quanto per affermare i diritti dell'avvenire è condotta a negare i diritti del passato.

Vuol esser un'affermazione di vita e di attività; ma la vita che sorge si contrappone a quella che ha già compiuto il suo ciclo, e la nega: come

te, che sul modello proprio foggi lo spirito, ed alla coazione, che costringa l'educando a conformare sulla realtà, che lo circonda, l'ideale interiore. E qui sorgono il problema e la contradizione.

Se la realtà sociale esistente è un ambiente di corruzione, che avvelena *ogni* spirito, e se invece *tutti* gli spiriti non possono esser costretti alla redenzione che dalla uniforme pressione del mondo in cui si formano e vivono, qual è la via d'uscita? Ecco Fichte far sua la divisione della società in due piani: gli educatori e gli educandi; ma sapendo che gli educatori, figli dell'età corrotta, sono moralmente morti nello spirito, Fichte non riesce a trovare altra soluzione del problema di far dalla morte generare la vita, dalla corruzione la redenzione, se non il ricorso alla *finzione*. Gli educatori, sapendosi osservati dai fanciulli, sapranno almeno in quei momenti apparire *esteriormente* esempi di moralità.

La teoria deterministica, spinta al massimo rigore, viene cosí a mostrare al massimo il suo assurdo: che la morte ispiri la vita e l'opera creatrice esca da un'esterna apparenza, celante l'interno annientamento. Il superamento della contradizione, che Marx acutamente indica nel *rovesciarsi della praxis*, poteva uscire solo da una piú completa visione storicistica, che intendesse la funzione della negatività, del male come condizione e stimolo dell'attività e del suo sviluppo. La redenzione e il rinnovamento non possono scaturire che dal risveglio e dalla reazione di una esigenza negata ed offesa dalla realtà: tesi e antitesi, esistenza del reale ed esigenza dell'ideale sono del pari necessari al movimento e sviluppo della storia.

[1] Rousseau non va confuso con gli assertori di una primordiale età di perfezione: il suo concetto di *natura* non significa un originario stato di fatto, ma una permanente esigenza deontologica.

il pulcino, formato dalla decomposizione dell'uovo, ne spezza il guscio per iniziare la sua esistenza ed attività libera, cosí nella storia la vita che sorge, per presentarsi in tutta la sua originalità e indipendenza e per svolgere tutta la sua azione propria, si atteggia a seppellitrice anziché a figlia della precedente.

Di questa contradizione immanente noi ci possiamo render meglio conto risalendo alle origini stesse dell'idea di progresso, cioè alle prime intuizioni del duplice rapporto di dipendenza e di antitesi, che nello svolgersi della storia collega agli antichi i moderni. Questa idea è nata (e non poteva non nascere) in quella età del rinascimento che audacemente insorge, contro il soffocante peso dello spirito tradizionalista o del principio di autorità, a rivendicare il diritto del pensiero alla sua autonomia e libertà; e con ciò apre le porte ed imprime l'impulso all'età moderna.

I due campioni del passato e dell'avvenire, dello spirito conservatore e dell'innovatore, si scontrano nella *Cena delle Ceneri* del Bruno: Prudenzio, che dichiara di non voler a qualsiasi patto discostarsi dal parere degli antichi; Teofilo che contro lui afferma il diritto delle nuove età, che son *piú vecchie*, cioè hanno piú lunga somma di anni e di esperienza, piú prudente accorgimento e piú maturo giudizio delle anteriori. Ma il diritto di preminenza è sottoposto ad una condizione, che Teofilo stabilisce: che l'età nuova sia *viva*, ossia che non riviva soltanto l'esistenza e l'azione delle precedenti, ma viva di vita propria, nuova, autonoma e progrediente. Se alcuni, egli dice, nei tempi andati e nei nostri sono da meno dei loro antenati, ciò accade perché questi vissero, e quelli non solo *non vivono* gli anni altrui, ma, *quel che è peggio, vivono morti negli anni propri*[1]. Il che significa che il proposito di rivivere soltanto la vita altrui non può condurre nemmeno a tal fine limitato, perché indica incapacità di vita; e che per non restar quindi morti anche negli anni altrui, non c'è che un mezzo ed una condizione: esser vivi e voler vivere gli anni propri.

Bruno vede molto piú profondamente del Feuerbach, che asserirà due secoli e mezzo piú tardi che il presente può esser compreso soltanto da chi appartenga non piú ai morti, ma ai vivi; Bruno intende che anche il passato non può comprendersi se non a patto di esser spirito attivo. Ma non è in lui nemmeno una semplice applicazione al mondo dello spi-

[1] *Cena delle Ceneri*, in ed. Gentile delle *Opere italiane*, I, pp. 28-29. Il Gentile ha raccolto anche in un suo scritto *Veritas filia temporis* questo ed altri documenti, in parte da me citati piú oltre, della intuizione della storicità dello spirito, viva e netta nel Bruno, effuscata poi in Bacone, Cartesio ecc. fino alla *Querelle des anciens et des modernes*.

rito e della storia di quel concetto, che Cartesio dopo di lui applicherà al rapporto fra Dio e la natura, che cioè la conservazione dell'esistenza non possa essere che una *creazione continua*: Bruno sente che comprendere, cioè rivivere, è superare. Egli anticipa cosí il pensiero di Marx, che il vero storico può essere solo il rivoluzionario, e che per comprendere il mondo bisogna volerlo cambiare.

Ora quando la consapevolezza di tale esigenza di viver sopra tutto *gli anni propri* passa da Bruno in Bacone, aspirante a scuotere la *reverentia antiquitatis*, che arresta e vieta ogni progresso delle scienze, il nuovo filosofo innovatore sente che la negazione della storia si può compiere in due sensi opposti: antistorico è il tradizionalismo, che nega i diritti del presente e del futuro: ma antistorica può essere anche la tendenza novatrice, se voglia negare la funzione e il valore del passato. Lo spirito rivoluzionario può somigliare allo spirito conservatore in tale unilateralità: quindi Bacone è tratto a distinguere due forme od atteggiamenti dello spirito rivoluzionario: da ripudiare per illegittima parzialità l'uno, da seguire per giusta pienezza di vedute l'altro.

Se Crono invidamente nega alle generazioni nate da lui il diritto all'esistenza, e vuol divorarle per regnar solo sempre, le figlie sue talvolta reagiscono rinnovando la colpa del padre, e mostrandosi eredi sue nel fatto soltanto di imitarne la mala condotta. L'antichità vuol soffocare sotto il peso della tradizione ogni capacità di progresso; la novità crede di non potersi affermare se non respingendo e distruggendo il già esistente. « Qua in re Temporis filiae male patrissant. Ut enim Tempus prolem devorat, sic haec se invicem; dum Antiquitas novis invideat augmentis, et Novitas non sit contenta recentia adjicere, nisi vetera prorsus eliminet, et rejiciat ». Ora Bacone, fra gli opposti (e pur identici di natura) difetti, indica la *virtus in medio*; e come Bruno reclamava che per vivere gli anni altrui non si restasse morti nei propri, cosí Bacone rievoca il consiglio del profeta Geremia: state sulle antiche vie per cercare il retto e buon cammino, ma *camminate* poi in esso; vale a dire, riconoscete il valore dell'antichità, ma « quum autem de via bene constiterit, tunc demum *non restitandum, sed alacriter progrediendum* »[1].

Dove sembra che Bacone si inspiri pienamente alla coscienza storica del Bruno; ma quando poi si tratta di compiere il passaggio all'azione e di accingersi a tradurre in atto l'esigenza dell'alacre cammino, ecco Bacone, quasi spinto dalla necessità per la quale non si può avanzare per la via senza voltar le spalle al tratto già percorso, rinnegare il valore del

[1] *De dignitate et augmentis scientiarum*, I, 38; e Gentile, *Opere italiane*.

passato, creder di doverne fare *tabula abrasa* e di non poter compiere la propria *instauratio ab imis* senza aver prima soddisfatta l'esigenza *destruens*.

Il monito del profeta cede all'esempio delle *filiae temporis*: « Novitas non sit contenta recentia adjicere, nisi vetera prorsus eliminet et rejiciat ».

Ecco l'antinomia della coscienza rivoluzionaria, la quale ci si ripresenta, sebbene con piú decisa prevalenza del momento antistorico sopra lo storicistico, nel filosofo che contende a Bacone l'onore di segnar l'inizio della filosofia moderna; ossia in Cartesio, il quale, come notò già egregiamente il Gentile, rinnova bensí il concetto della maggior maturità ed esperienza dei tempi nuovi in confronto degli antichi – pur senza trarne però un sufficiente apprezzamento della storia –, ma d'altro canto partecipa all'illusione antistorica di Bacone, pretendendo di spogliarsi di ogni tradizione ed eredità del passato, e di non voler « même pas savoir s'il y a eu des hommes avant lui ». E già Galileo, che pure in un frammento, richiamato dal Gentile e dal Fazio Allmayer [1], aveva espresso (e, forse, tratto dal Bruno) il concetto stesso del progressivo accrescersi dell'esperienza e della prudenza umana, ed anzi – ciò che merita di esser rilevato – sembrava tanto piú esplicitamente porre il principio della continuità dello sviluppo storico, in quanto precorreva il paragone del Pascal di « toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles » a « un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement »; quando invece vuol affermare il diritto della indagine libera e nuova e tradurlo nell'azione, rifiuta la dipendenza dell'età moderna dalle precedenti, e dileggiando gli « storici o dottori di memoria », nettamente proclama: « i discorsi nostri hanno a essere intorno al mondo sensibile, e non sopra un mondo di carta » [2]. Qui, di fronte all'esigenza dell'operare, egli non sente e non considera piú come la maturità del giudizio si sia raggiunta in uno sviluppo costituito dal corso della storia; sente ed afferma soltanto che il pensiero umano (quale che sia il processo della sua formazione) non può muovere alla scoperta della realtà, se non gettando al fuoco le vecchie carte, e affidandosi unicamente alla esperienza diretta e alla propria forza indipendente.

[1] Gentile, *Opere italiane*; Fazio Allmayer, *Galileo*, p. II, c. 1.

[2] *Dialogo dei massimi sistemi*, giornata 2; ricordato già dal Vailati (prolusione del 1897 *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*). Un'antitesi analoga potrebbe rilevarsi nel Malebranche, che mentre nella bella pagina della *Recherche de la vérité*, citata anche dal Gentile, ripete anche lui il concetto del progresso delle esperienze, e dell'*éclairement*, in altro luogo invece, ricordato dal Vailati, dichiara inutile la conoscenza della storia. Cfr. anche il mio *Dubbio metodico e storia della filosofia*, Drucker, 1905.

Qui è, dunque, l'antinomia: nel duplice bisogno della dipendenza e della indipendenza dal passato.

La giustificazione dell'esigenza innovatrice contro il cieco ossequio alla tradizione ha bisogno di poggiare sulla idea di progresso. Ma l'accumulo delle esperienze e il maturare progressivo del giudizio son possibili solo in quanto ogni età prenda come punto di partenza quello che è stato il punto d'arrivo della precedente, e ne continui il cammino, assimilandone gli acquisti compiuti, cioè riconoscendo la sua dipendenza dalla storia. Ora, se la storia si nega e si ripudia, sembra che occorra rifarsi *ex novo* dal punto iniziale: ma invece di domandarsi dove se ne vada allora la possibilità dell'affermato progresso, accade che nel momento preparatorio dell'azione l'eredità storica sia sentita solo come un fardello pesante e impacciante, che bisogna gettare, se si voglia camminare speditamente.

L'antinomia fra il riconoscimento e il ripudio del valore della storia è dunque condizionata dalla doppia visione che si ha di essa: come interiorità viva e costitutiva del proprio spirito, e come esteriorità che tenti limitarlo, vincolarlo, soffocarlo sotto il suo peso morto. E la seconda visione insorge precisamente quando lo spirito vivo, che vuol sempre procedere, si trovi di fronte la tendenza alla cristallizzazione e all'arresto del progresso: allora il conato persistente, che non si rassegna alla compressione propria, è spinto a quella proiezione fuori di sé (*Selbstentfremdung*, secondo l'espressivo termine usato dal Marx) del passato sviluppo, in cui pure sente d'altra parte l'origine del proprio plasma germinativo.

Quando la fonte e condizione dell'attività tenda a tradursi in arresto di essa, insorge lo spirito rivoluzionario: dalla antitesi, che appare nella causa che lo produce, nasce l'antinomia immanente in esso.

Il rivoluzionario e l'intendimento della storia; l'inevitabilità del passato.

Nella storia del pensiero, come in quella delle società umane, la continuità della vita non è data solo dallo svolgimento rettilineo, ma anche dal generarsi delle antitesi. È bensí vero che quel che osservava Pascal per gli autori di una concezione – che cioè « le véritable auteur » non sia tanto chi, nell'esprimere per primo un'idea, l'abbia lasciata senza sviluppo, quanto chi, trapiantandola nella sua mente, l'abbia poi svolta in tutta la sua fecondità [1] – potrebbe applicarsi anche alle età storiche

[1] *De l'esprit géométrique*, ed. Brunschvicg, IX, 285-86.

in rapporto con la creazione delle istituzioni politiche e sociali. Ma, d'altra parte, la continuità della vita risulta anche da ciò, che come, nel mondo del pensiero, il vero discepolo non è colui che ripeta quasi eco il verbo del maestro o ne svolga in rigorosa fedeltà di indirizzo le conseguenze ed applicazioni particolari, ma quegli che lo critichi e lo superi, e solo nel contrapporgli le proprie innovazioni ne penetri ed intenda in tutta la sua profondità il significato e il valore; cosí nel mondo dei fatti sociali il vero erede di un'età storica non è quel tempo che conservi immutate e quasi stagnanti nell'inerzia le condizioni raggiunte, o ne prosegua nell'identica immutata direzione le attuazioni già potenzialmente contenute nelle forme di quelle e incapaci di alterarne il disegno, ma quello, invece, che ne tragga l'impulso e la forza per un'azione procreatrice di nuove forme e nuovi rapporti superiori, che non possano affermarsi ed attuarsi senza lotta.

È qui l'esigenza, espressa dal Bruno, che occorra vivere gli anni *propri* per poter veramente rivivere gli anni *altrui*; e quella, affermata dal Marx, che solo chi si prefigga di *cangiare* il mondo sappia realmente *interpretarlo*.

Il vero significato di questa affermazione di Marx ci appare quando consideriamo che il concetto della realtà e sopra tutto del mondo umano (che per Marx è dinamica e, quindi, continuità illimitata di sviluppo) non può essere compreso da chi lo arresti ad un termine. Il principio storico era stato bensí affermato anche da correnti conservatrici: i teocratici in Francia, la *historische Juristenschule* (sulle orme dell'inglese Burke), Hegel e la destra hegeliana in Germania. Ma per l'intento di conservazione, che li moveva, tutti costoro applicavano il principio di continuità e di sviluppo ad una sezione soltanto della storia, che per i teocratici non abbracciava neppure il piú recente passato, e per Hegel si arrestava all'identità di razionale e reale nello Stato prussiano.

Ora Marx contro lo spirito conservatore – di individui o di classi – afferma che, ponendo un termine al moto dialettico della storia, non se ne intende piú il senso ed il valore: chi converte in eterne le categorie storiche perde la capacità di comprendere il reale, i cui momenti acquistano solo nella totalità e per la totalità il proprio significato. Quindi la interpretazione vera e piena del reale è possibile solo allo spirito rivoluzionario, in cui solo vive lo spirito dialettico, movendo sempre da ogni momento (passato, presente o futuro) al superamento suo, da ogni reale ad un razionale piú alto; la realtà, che è storia, è intesa, in questa sua essenza storica, precisamente in quanto si ripudia ogni conversione delle categorie storiche in eterne.

Questo significa, in Marx, l'affermazione che per interpretare il mondo occorra volerlo cambiare. Ma per ciò appunto l'ideale, che si contrappone alla realtà, resta pure con essa nel rapporto del condizionato con la sua condizione: senza di questa, a quello manca la possibilità stessa della esistenza; mentre senza il condizionato la condizione perde il proprio significato e valore, che non è tanto nello sviluppo già compiuto, quanto nella capacità di sviluppo nuovo che contiene. L'antitesi implica quindi un vincolo necessario; ma, d'altra parte, il rapporto reciproco non si potrebbe stabilire, se i due termini non si ergessero l'uno di fronte all'altro come antitetici.

Per questo carattere drammatico della storia e dello sviluppo, che Eraclito per primo intuí, il progresso potrebbe quasi definirsi come *rivoluzione in permanenza*. Ma nella coscienza rivoluzionaria il momento storicistico e l'antistorico, al pari delle due forze antagonistiche a vicenda trionfanti nel dramma cosmologico di Empedocle, si contendono la prevalenza e variamente la conquistano.

Il predominio dell'uno o dell'altro è connesso col riconoscimento o la negazione di una funzione ancora da compiere, che spetti alla realtà storica che si combatte e si vuol superare. Riconoscimento o negazione che possono dipendere da condizioni oggettive, o essere inspirati da tendenze soggettive; possono esser dettati da un'evidenza innegabile, o suggeriti da un'illusione che apparenze non bene approfondite o speranze o timori, aspirazioni o avversioni abbiano contribuito a creare.

Quindi non è a meravigliarsi che in uno stesso partito rivoluzionario in una data età possano coesistere atteggiamenti contrari, o che in una stessa coscienza individuale questi possano presentarsi in lotta e in vario predominio nei diversi momenti.

Naturalmente di fronte a pure sopravvivenze parassitarie – come dei diritti feudali nel secolo XVIII – l'evidenza della esaurita funzione loro e dell'azione soltanto dannosa che esercitano rende generalmente preponderante e quasi esclusivo il momento antistorico; ma non appena alla esigenza distruttiva sopraggiunge quella rinnovatrice, ecco la giustizia storica ristabilirsi nel risorgente sentimento della continuità. Condorcet, per quanto teorico del progresso, partecipa ancora all'antistoricismo del suo secolo nel disdegno e ripudio dell'epoca medievale; ma quando, col Saint-Simon, l'aspirazione al superamento di ogni distinzione di nazioni e di classi, che già il Condorcet aveva espresso, diventa motivo dominante e si concreta nella visione di una società di produttori, fondata sul lavoro e sulla retribuzione proporzionale all'opera prestata, ecco che la consapevolezza del valore e della funzione del-

l'industria (cioè di un processo già da tempo iniziato, ma ben lontano ancora dalla pienezza del suo sviluppo) rende piú forte il sentimento della storicità, della continuità necessaria, e della figliazione progressiva di ogni momento dai precedenti. Quindi anche il medioevo, ripudiato dal Condorcet, vien riconosciuto necessario e benefico progenitore dell'età moderna.

Ma non soltanto in periodi successivi si alternano i momenti opposti: anche in una stessa età storica accade che il dualismo si personifichi in divergenze di individui o gruppi pure costituenti un unico movimento rivoluzionario; ovvero si mostri in ondeggiamenti e contradizioni di uno stesso pensiero individuale o di frazione politica.

Feuerbach antistorico di fronte a Marx tutto nutrito di storicismo rispecchia nella sinistra hegeliana anche la differenza di natura della rivoluzione, alla quale ognuno di loro figgeva lo sguardo e il volere: rivoluzione essenzialmente politico-religiosa per il Feuerbach, sopra tutto economico-sociale per Marx. Onde il diverso concetto del presente, negazione del passato per l'uno [1], che vedeva soltanto vincoli e ceppi da infrangere, per dare libertà di respiro e di azione alla forza vitale; compimento e svolgimento per l'altro, che nell'ordine dei fatti, in cui piú gli premeva di operare, sentiva di poter innestare l'azione propria, e della classe cui si rivolgeva, soltanto sul rigoglioso sviluppo ulteriore di un tronco storico, non ancora pervenuto alla pienezza della propria espansione.

Ma in Lassalle, invece, sembrano Feuerbach e Marx essersi riuniti e parlare l'uno contro l'altro. Appare l'antistoricismo di Feuerbach, quando Lassalle vede nel secolo di Lessing « sotto ogni rispetto un *prodotto irrigidito dei secoli passati* », contro il quale Lessing, « rivoluzionario vittorioso nel regno dello spirito », gli sembra *creare* « una condizione nuova *di proprio acquisto, non piú soltanto storica* »; e quando nell'opera di Fichte saluta la *creazione* di un'esistenza reale dal pensiero, che « è come l'atto della creazione del mondo », « è l'essere generato dal puro spirito, *non concrescendo con niente di storico* »; e quando, sopra tutto, paragonando al proprio tempo l'età del Lessing e il conflitto drammatico che la agita, e dichiarando che situazioni simili producono caratteri simili, considera anche se stesso come creatore di « una

[1] Ma con la profonda contradizione di chi nel presente vede la vita, in quanto esso tende all'avvenire, e lo prepara e lo genera; ma non intende piú che anche il passato, allorché era in atto, compieva la stessa funzione ed aveva la stessa vitalità di procreatore di quel futuro che è ora il presente. La giustificazione e rivendicazione del presente vale dunque per tutti i tempi: cioè per la Storia.

condizione nuova di proprio acquisto, non piú soltanto storica »; o, secondo quel che dice poi al processo di Düsseldorf, giudica il movimento operaio tedesco opera sua propria, « generata dalla coscienza di un solo uomo ». Appare invece l'esagerazione dello storicismo allorquando parla di sviluppo *automatico* della storia universale, di *bronzea necessità* per le istituzioni di ogni periodo ecc. [1].

In Marx ed in Engels la coscienza storicistica, ben piú profonda, è certamente in connessione col loro concetto di rivoluzione. Intendendo la rivoluzione come esplosione di un'incoercibile forza espansiva, che si avvera solo quando questa, giunta alla pienezza dello sviluppo contenibile in un dato assetto sociale, sia costretta ad infrangere l'involucro per la libertà dell'ulteriore svolgimento, Marx ed Engels debbono riconoscere la funzione ancora spettante alla forma sociale, che pur vogliono oltrepassare, fin che non sia raggiunto il limite della sua capacità. La giustizia storica resa al presente s'inquadra pertanto in una consapevolezza della continuità storica e la corrobora: il rapporto di condizione e condizionato, la dipendenza del momento successivo dal precedente nella stessa antitesi ed esigenza di superamento, che l'uno rappresenta di fronte all'altro, vengono ad affermarsi nettamente e fortemente.

Engels per primo pose tale concetto, guardando però solo alla rivoluzione proletaria, quando nel primo abbozzo (a forma di catechismo) del *Manifesto dei comunisti*, dichiarava non superabile la sovrapposizione di « una classe dominante, che dispone dei mezzi di produzione, a una classe povera oppressa », « fino a quando non sia possibile produrre tanto che non solo basti per tutti, ma lasci un'eccedenza di prodotti che serva per l'aumento del capitale sociale e per l'ulteriore sviluppo delle forze produttive »; e alla domanda quindi, se fosse possibile un'immediata abolizione della proprietà privata, rispondeva: « no, fare ciò sarebbe altrettanto impossibile quant'è impossibile moltiplicare d'un colpo solo le già esistenti forze produttive nella misura necessaria per instaurare il comunismo. La rivoluzione proletaria, che non potrà non verificarsi, potrà quindi trasformare la società attuale solo gradualmente, e non potrà abolire la proprietà privata, se non quando sarà creata la necessaria quantità dei mezzi di produzione » [2].

Da questa determinazione delle condizioni necessarie ad una rivolu-

[1] Cfr. il mio saggio sulla *Filosofia della storia di F. Lassalle*, 1909 (in *Sulle orme di Marx*, 3ª ed., 1923, vol. II, pp. 248-85).

[2] *I fondamenti del Comunismo*, ed. postuma curata dal Bernstein; in italiano presso Società editrice Avanti, pp. 25-27. Ne è uscita ora (1947), presso l'editore Gentile di Milano, una nuova accurata traduzione di Giuliano Pischel, col titolo: *Il catechismo dei comunisti*.

zione comunistica, Marx passa al concetto generale dell'era rivoluzionaria, che per lui consiste nell'urto, generantesi quando le forze produttive, protette per una fase del loro sviluppo da un determinato assetto giuridico, incontrino in questo un ostacolo alla espansione ulteriore, cui tendono incoercibilmente: quindi per lui l'impossibilità che una formazione sociale tramonti, prima che siano sviluppate tutte le forze produttive che essa è capace di dare. Questa visione della generabilità e vitalità di una società nuova, solo quando si siano già formate tanto le forze che debbono procrearla e mantenerla, quanto le condizioni di esistenza che a tali forze possano dare l'alimento per la conservazione e lo sviluppo progressivo della vita – naturalmente doveva radicare fin nel profondo della mente di Marx e di Engels la coscienza storicistica. E per la consapevolezza della continuità e del condizionamento di ogni fase di sviluppo per parte delle precedenti, Marx non esita a dire, nel *Discorso sul libero scambio*, che « la classe lavoratrice *ha interesse* a tutto ciò che aiuta la borghesia ad ampliare il proprio dominio »[1].

Ma quando, d'altra parte, si tratta di mantenere viva, di fronte all'affermata transitoria confluenza di interessi, la coscienza della permanente opposizione, onde solamente scaturisce e si mantiene attiva la volontà rivoluzionaria; quando occorre per ciò dare un'espressione plastica ed efficacemente suggestiva al conflitto, Marx ed Engels non esitano a servirsi del *mito* della miseria crescente di fronte alla progressiva concentrazione delle ricchezze, e della concezione catastrofica, per la quale il regno della *umanità* potrebbe uscire soltanto dall'estremo della *disumanità*. L'ascensione alla meta luminosa, resa possibile soltanto dalla caduta in fondo all'oscuro abisso, il catastrofismo che schematizza la scissione delle due epoche recidendo ogni continuità fra l'una e l'altra, e convertendo il passaggio dalla società capitalistica alla socialistica in una specie di istantaneo mutamento di scenario nel teatro della storia umana, segnano un risorgere dell'antistoricismo, nel pensiero stesso dei piú vigorosi assertori della storicità.

Il rivoluzionario che, come tale, doveva essere il vero storico, per le esigenze medesime della preparazione rivoluzionaria si trova condotto ad un atteggiamento antistorico.

Ecco, ancora una volta, l'antinomia della coscienza rivoluzionaria.

La quale per altro può anche presentarci i suoi momenti personificati in individui e frazioni distinte di uno stesso partito, la cui *unità* (l'espressione è paradossale, ma il fatto è reale) risulta pertanto costi-

[1] Concetti analoghi si trovano sviluppati anche nello scritto pubblicato anonimo da Marx nella « Deutsche Brüsseller Zeitung » del 12 settembre 1847.

tuita dal *dualismo* delle tendenze. Nel momento attuale [1] il conflitto di destra e sinistra nel partito socialista rappresenta precisamente l'antitesi tra la visione storica e l'antistorica.

Ma sarebbe un'incapacità di intender la storia in chi negasse a quest'ultima tendenza ogni ragione d'esistenza ed ogni funzione: essa è pure una realtà storica e, come tale, deve pur rispondere a un bisogno. Il quale è per l'appunto il bisogno stesso che induceva Marx ed Engels ad accogliere il *mito* catastrofico, pur tanto repugnante dalla loro dottrina; è il bisogno di mantenere viva la consapevolezza delle antitesi fra classe dominante e classe soggetta, fra società presente e società futura, che fa rifiutare ogni contatto fra l'una e l'altra, ed attribuire alla propria azione il compito essenziale di accelerare il processo di decomposizione e disfacimento di tutta la società attuale. Condotta all'estrema coerenza, questa visione semplicistica di una separazione assoluta della società cui si aspira, da quella che si combatte e ripudia, implicherebbe, per la disgiunzione completa, una duplice esclusione: 1) che nessun istituto od elemento, forma o rapporto sociale esistente nell'assetto attuale possa trapassare e funzionare in quello avvenire, sicché l'unico interesse rivoluzionario stia nel sospingere ed accelerare la disgregazione universale, per affrettare l'abbattimento e la rimozione degli ostacoli; 2) che nessuna istituzione o funzione della società futura sia in alcun modo o grado compatibile con la presente, sicché sia vano tentarne od avviarne l'instaurazione, fin che la parte negativa della rivoluzione non sia compiuta.

E simili estreme conseguenze di quando in quando affiorano [2] in atteggiamenti di piú recisa opposizione allo spirito di transigente conciliazione, che si creda scorgere nella frazione contraria. Contro supposti o temuti adattamenti reagisce piú aspra l'insofferenza: il timore che il partito si adagi nei limiti della tesi provoca una piú energica ed esclusiva affermazione dell'*antitesi*; e poiché il conflitto storico nel suo svolgersi non può evitare oscillazioni e movimenti a linea spezzata piú che

[1] Nel 1920, quando questo saggio fu scritto per la 2ª ed. di *Sulle orme di Marx*. Oggi alla contrapposizione di due frazioni (destra e sinistra) di uno stesso partito è fra noi, come già altrove, succeduta quella di piú partiti distinti.

[2] La *pregiudiziale* massimalista tende verso queste conseguenze estreme, che taluno afferma nel concetto della rivoluzione posta essa stessa come *pregiudiziale*. Si veggano in proposito le discussioni sull'«Avanti!» intorno all'azione dei socialisti in Parlamento e alla costituzione dei Soviet in Italia e la contrapposizione fattavi della rivoluzione russa a quella che con Trockij è definita la rivoluzione *strascicante* germanica (ad es. nell'«Avanti!» del 5 e 10 febbraio 1920, ecc.). In questa tendenza diventa norma generale d'azione, per tutto il periodo anteriore al compimento della rivoluzione, quella formula che il Lazzari enuncia per l'azione parlamentare: «*noi non intendiamo di fare, bensì di disfare*». La creazione *ex nihilo*, quale imagina l'antistoricismo, ha bisogno, come sua premessa, che sia fatto prima il nulla: *prius destruam; postea aedificabo*.

a retta, cosí non manca mai la fonte e la funzione dell'antistoricismo.

Già prima della guerra, come la destra riformistica teneva fermo al principio della continuità storica, cosí la sinistra rivoluzionaria affermava con energia spesso esclusivista il carattere drammatico dello sviluppo, compientesi per via di conflitti ed urti. La funzione della parte rivoluzionaria, con la sua esaltazione della violenza quale unica fattrice della storia, proveniva allora dal pericolo di deviazioni del puro riformismo, che, guardando solo alla continuità, rischiava di sostituire in tutto la teoria e la pratica della collaborazione a quelle delle lotta di classe.

Ma dopo la guerra la scissione non poteva che accentuarsi: la sinistra, che assume il nome di massimalista, acquista da una parte, dall'acuirsi delle esasperazioni, delle impazienze, dello spirito di violenza e della facilità alle illusioni (che risponde sempre al crescere del disagio materiale o spirituale) una forza di espansione e di attrazione incomparabilmente maggiore, e trae d'altra parte l'impulso ad una intensificazione della propria unilateralità dalla stessa immissione di una folla di neofiti (sopra tutto giovani), cui manca l'esperienza e la consapevolezza dell'azione reale e delle sue condizioni.

Come affermazione teorica di un'esigenza d'azione, che precede questa e non ha preso quindi contatto effettivo con la realtà, essa è tratta ad accentuare il suo carattere antistorico. E su questo punto io credo di dover meglio precisare e modificare in parte la determinazione, posta nello scritto precedente, del rapporto fra la teoria e l'azione rivoluzionaria.

La concezione dottrinale del processo rivoluzionario deve indubbiamente essere (come avevo già detto) una sintesi dei momenti antitetici onde risulta lo sviluppo storico; ma l'azione non esige in se stessa l'unilateralità e la parzialità, che si ferma al solo momento dell'antitesi; perché anzi l'azione come tale è superamento dell'antitesi stessa. Ma quel che non è dell'azione nel suo compiersi, è del momento preparatorio di essa, in cui si devono destare e suscitare le forze di lotta e d'assalto.

Ora l'uomo d'azione deve continuamente passare per questa successione di momenti e continuamente superarla; per ogni singola conquista ed attuazione egli deve prima suscitare in se stesso e nei suoi cooperatori le energie di opposizione allo stato esistente e di volontà di superarlo: l'azione, la conquista che si compie, è poi il superamento dell'antitesi, è il raggiungimento della sintesi. E come tale riconduce dall'antistoricismo precedente alla rinnovazione della coscienza storica.

Ma se al posto della vera azione si collochi la semplice affermazione dell'esigenza di essa, invece del continuo trapasso dal momento della antitesi a quello della sintesi, si ha l'arresto nei limiti del primo. E la tendenza antistorica si prolunga, finché il conato non tenti di tradursi in atto, e non venga quindi, nel contatto con le condizioni reali, a risvegliare la consapevolezza della storicità.

Allora accade che dalla stessa frazione massimalista escano moniti a tener conto delle condizioni reali, per « seguire le necessità della storia » e non aver « la pretesa utopistica di imporsi e sovrapporsi alla storia e di creare il tutto dal nulla, come fece la buonanima del Padre Eterno »; ed escano anche riconoscimenti, che ricordano quello, già citato, di Marx nel *Discorso sul libero scambio*, di un interesse del proletariato a sospingere la borghesia sul cammino della sua piú vera e completa funzione: il « partito *deve* impegnare la propria azione allo scopo di contrastare » nella borghesia la tendenza « a perpetuare il dominio di gruppi, che sono minoranze nella stessa orbita borghese, e che contribuiscono al crescente malessere... dell'intero paese »[1].

Nell'azione quindi l'unità si ristabilisce, ed il dualismo delle tendenze confluisce nella praxis storica. La quale, per essere in se medesima processo drammatico, esige pure che negli stessi attori suoi il drammatico conflitto si svolga. Nella storia il principio di economia o del minimo sforzo non ha il suo posto: i resultati, ai quali la fredda previsione razionalistica giunge in via rettilinea, la storia li raggiunge solo attraverso deviazioni, cadute, e faticose e sanguinose risalite; cozzi violenti contro ostacoli, la cui esistenza e resistenza eran pure facilmente prevedibili; contrasti e conflitti di interessi, desideri e conati opposti, che si mantengono nell'antitesi loro anche quando sarebbe di luminosa evidenza l'utilità della confluenza delle energie in direzione unica; perché ogni tendenza risponde ad oscuri irriflessivi stati d'animo, su cui prima che il ragionamento arriva ad aver presa la dura esperienza propria e di-

[1] Le citazioni, testuali, sono tratte da un articolo dell'« Avanti! » (4 febbraio) e da un voto di assemblea massimalista, in esso pubblicato il 10 febbraio 1920. La coscienza storica si risveglia di fronte alle esigenze e condizioni dell'attività pratica: esempio mirabile di ciò Lenin, il cui intuito di uomo d'azione sempre piú si rivela nel pronto riconoscimento dei limiti e delle condizioni, cui ogni attività fattiva è costretta a subordinarsi. Come altra volta (quali che fossero state le illusioni dei primi tempi) non ha esitato a riconoscere che *il socialismo non può essere realizzato che nella misura in cui il capitalismo ne avrà sviluppato le premesse materiali e tecniche*, così ora (1920), nel discorso inaugurale della prima sessione del comitato centrale esecutivo dei Sovieti, tornando sullo stesso concetto di dipendenza e continuità storica, ha affermato: « *il socialismo sarebbe impossibile se non impiegasse i procedimenti creati dal capitalismo* » (« Avanti! » del 13 febbraio). Lenin allude a procedimenti tecnici e alla disciplina del lavoro: con che afferma che il trapasso dall'una all'altra organizzazione sociale non è distruzione ed annullamento, ma assimilazione e potenziamento di funzioni vitali già create.

retta, non soltanto altrui e fatta valere per via di ammaestramenti. Ora tutto questo dramma, sempre grandioso, doloroso spesso, e talora sanguinoso, si compie negli avvenimenti perché è prima di tutto nelle coscienze; non soltanto nei rapporti reciproci dei diversi individui o gruppi, ma anche in un medesimo uomo.

La coscienza e l'azione degli attori della storia sono antinomiche piú spesso che in sé concordi. Ma, se pure nella coscienza del singolo rivoluzionario sia talora meno evidente il prodursi dell'unità dal contrasto delle tendenze, l'evidenza di tale processo appare nella totalità del partito. Che potrebbe anche separarsi in distinte frazioni; ma vedrebbe poi sempre, nel seno di ciascuna di esse, riprodursi quel dualismo di destra e sinistra, che è come l'espressione plastica dell'antinomia della coscienza rivoluzionaria [1].

Dicembre 1920.

[1] Nel ripubblicare, nella 3ª ed. di *Sulle orme di Marx* il presente saggio, potei richiamarmi alla piena conferma data dai fatti alle mie previsioni: la trasformazione delle frazioni in partiti distinti è stata, ovunque si è compiuta, seguita da scissioni e frazionamenti ulteriori.

Il problema sociale contemporaneo

Pubblicato in «Rivista di Filosofia», XII, 1920, pp. 303-24. E quindi, nella terza edizione di *Sulle orme di Marx* cit., I, pp. 82-101. Uno stralcio di questo articolo apparve col titolo *Le condizioni della rivoluzione*, in «Critica Sociale», XXX, n. 24, 16-31 dicembre 1920, cc. 374a-376b.

Questo quarto Congresso italiano di filosofia si tiene in un momento storico, nel quale, non ancora spente le vampe di una conflagrazione guerresca che minacciò di distruggere l'Europa civile, si levano ovunque nel mondo i bagliori di un nuovo immenso fuoco, dal quale gli uni temono l'annientamento, gli altri sperano la rigenerazione dell'umanità. Siamo ad una delle crisi piú gravi e profonde, che la storia abbia mai avuto a superare: e come sempre nei punti critici della storia, cosí ora l'umanità sente piú vivo il bisogno di consapevolezza. E la filosofia rinuncerebbe ad esser quel che sopra tutto deve: consapevolezza, se volesse straniarsi dal conflitto che agita l'umanità, e rinunciasse ad intenderne la ragione e funzione nella storia e nella vita dello spirito. Sopra le visioni perturbate dagli interessi in contrasto, sopra i gretti giudizi e le incomprensioni di chi nella valutazione del grandioso processo vuol recare un criterio particolare (sia l'economico o il giuridico o il politico od altro) occorre una concezione piena – e perciò concreta e realistica – della realtà storica e del processo del suo divenire, una visione serena, che intenda e valuti adeguatamente.

Il criterio economico, o il giuridico, o il politico, applicati volta a volta isolatamente, sono tutti infirmati dallo stesso vizio: l'astrazione di una delle funzioni dalla vita dell'organismo, quasi che quella potesse sussistere e svolgersi fuori dei rapporti di azione e dipendenza dalle altre funzioni e dall'unità della vita. Il momento astratto, avulso dalla concretezza vivente della storia e ipostatizzato, è per ciò fatto irreale e privo di quell'efficacia, che si crede di potergli attribuire: l'economista, il giurista, o chi altri creda di trovare nell'ordine esclusivo dei fatti, che

sono oggetto della sua scienza particolare, la valutazione adeguata o, peggio, la risoluzione di un problema storico (e sopra tutto di una crisi grave come la presente) cade nell'utopia, perché non avverte che la realtà e l'azione di quell'ordine speciale di fatti stanno per l'appunto nella partecipazione di esso alla vita e alla concretezza della storia, entro lo scambio di influssi propulsivi e inibitori, limitanti e rinforzanti, confluenti e devianti, che ogni serie esercita sulle altre e ne riceve, direttamente e attraverso all'unità del processo storico.

E la stessa incapacità ad intendere la *storicità* delle categorie economiche o giuridiche o politiche, la stessa tendenza a convertirle in eterne e farne criterio e misura invariabile degli accadimenti, per condannare quelli che non si inquadrino nelle forme assunte a tipo, derivano dalla medesima astrazione, che tramuta il prodotto dell'azione umana in legge dominatrice di questa e suo limite insuperabile. Cosí la storia, che ha nell'uomo il suo attore e fattore, e che in sé comprende e con sé muove, sviluppa e tramuta tutte le forme, gli aspetti, le condizioni e i risultati dell'azione umana, sarebbe arrestata come il sole al comando di Giosuè da queste supposte leggi eterne e trascendenti, che in realtà non sono altro se non processi storici, viventi solo nella vita e nello sviluppo della storia.

Queste considerazioni è utile tener presenti nel richiamare, anche in modo sommario, gli elementi principali, onde è derivata e si costituisce l'attuale posizione del problema sociale. Non generato, certamente, dalla crisi che segue la guerra, questo problema ne è stato per altro singolarmente aggravato ed acuito, e condotto ad uno di quei *punti critici*, che segnano nella storia il trapasso da un'epoca all'altra.

Il problema sociale aveva bensí occupato particolarmente di sé il periodo quarantennale, che l'Europa trascorse dopo la conclusione delle guerre per la formazione dei maggiori stati nazionali; ma per quanto le lotte, onde s'intesseva il suo svolgimento, si estendessero senza interruzioni di tempo e di spazio ad agitare tutte le nazioni, entrate e variamente progredite nella fase dell'economia capitalistica, tuttavia la sua unità era ancora piú ideologica che concreta e reale. L'internazionalismo era bensí affermato, ma piú spesso come previsione e meta futura che come condizione di fatto già raggiunta: quando anche nelle singole battaglie, di cui la lotta generale si costituiva (piú come somma di unità distinte, che come organismo, nel quale soltanto le varie membra avessero vita e funzione) intervenivano, da altri paesi o da diversi rami di

organizzazione sindacale, atti di solidarietà e aiuti di forze, tuttavia il conflitto particolare non perdeva il suo carattere di limitazione. Gli atti di resistenza o d'assalto delle singole organizzazioni di classe, gli scioperi e i conflitti suscitavano bensí echi, or piú or meno diffusi a seconda della loro gravità; ma le risonanze non formavano una voce sola, e l'aiuto prestato non significava comunanza di lotta vissuta. Lo stesso sindacalismo, che per la formazione di una piú viva coscienza unitaria e volontà di classe agitava il *mito* dello sciopero generale, mirava piuttosto a movimenti nazionali che universali, consapevole forse della maggiore immaturità di una coscienza internazionale. E la possibilità della guerra ne fu la conferma piú evidente.

Ma oggi le condizioni sono profondamente mutate. L'internazionalismo è cosí vivamente sentito, che per es. la questione della Russia appassiona le masse lavoratrici italiane piú vivamente, forse, delle stesse lotte sindacali che si svolgono in Italia; e la volontà del proletariato si afferma contro e sopra quella dei governi nei rapporti internazionali, facendosi di dominata dominante. Ora tutto ciò è collegato alla nuova e piú decisa posizione della lotta di classe; che non è piú soltanto contrasto per la conquista progressiva di migliori condizioni di lavoro e di salario, ma è oggi conflitto aperto e diretto del salariato col padronato, del proletariato in quanto classe col capitalismo in quanto organizzazione sociale.

In questa unificazione dei conflitti sparsi e frammentari, in questa formazione concreta ed operante di una classe dotata di coscienza e volontà unitaria al di sopra delle singole categorie, in questa costituzione di un reale ed effettivo internazionalismo sopra le divisioni statali ed etniche, in questa intensificazione ed esasperazione della antitesi di classe consiste la nuova posizione del problema sociale portata dalla guerra.

La guerra ha operato con violenza squassando coscienze; travolgendo nel suo turbine istituzioni ed ideologie; generando in una immensa crisi economica, politica e morale, condizioni oggettive e soggettive, che non consentono piú la permanenza nelle antiche vie e nelle vecchie forme di rapporti sociali.

È vero, ad esempio, che l'immensa distruzione compiutasi di beni e mezzi di produzione, onde oggi tutti soffrono, potrebbe esser riparata solo da un'intensificazione vigorosa delle attività di lavoro. Ma l'economista, che lamenta la *crise de paresse* odierna, deve riconoscere in essa una conseguenza inevitabile di un cumulo di fattori: il rilasciamento

che segue ad ogni tensione protratta; l'abito, che si era ingenerato nei combattenti, di svalutazione di ogni previdenza e preparazione di un domani, sul quale nessuno poteva fare assegnamento; la lunga desuetudine dal lavoro produttivo nella forzata sfibrante inerzia delle trincee; la sete di rifarsi delle sofferenze e dei pericoli passati e la volontà di rivendicare il mantenimento delle promesse ricevute.

In Russia quest'ultima esigenza, fatta prepotente e infrenabile nei contadini, è stata il fattore predominante e decisivo della rivoluzione: altrove ha acuito l'urto del salariato col capitalista, generando nel primo, insieme con l'insofferenza al lavoro per il secondo, la decisa volontà di un mutamento. Una volontà che oggi si fa forte del risveglio di una coscienza solidale, della visione di un fine comune apertasi anche a masse prima ignare, della decisione di valersi dei mezzi visti e messi in opera durante la guerra. La quale non ha solo destato anche nelle masse inconsapevoli la coscienza del loro valore sociale e della loro forza, per il bisogno di esse, che governi e classi dominanti mostravano e dichiaravano di avere; non ha solo abituato a veder nella forza l'arbitra delle controversie; ma ha pur mostrato, negli atti d'imperio e nelle limitazioni e rinunce imposte ovunque al diritto di proprietà privata, la sottomissione di questo alle esigenze del bene sociale, riconosciuta legittima e incontrastabile; ed ha rivelato anche, nella mal celata internazionalità del capitalismo, foscamente illuminata dalla sete di sfrenata speculazione ond'è stato invaso, la necessità per le classi lavoratrici di contrapporre l'unità delle forze alla comunanza dell'avversario.

La suggestione dell'esempio russo e del mito, in cui l'ha tramutato la cieca ostilità dei governi piú tipicamente rappresentanti del capitalismo, ha intensificate le risultanze degli altri fattori.

Ed ecco oggi i nuovi caratteri, che la lotta di classe presenta, e che danno la colorazione propria all'attuale momento storico: l'internazionalismo, che si afferma nella praxis e non piú soltanto nella ideologia; l'irreducibilità dell'antagonismo, che tende ad esigere una soluzione radicale e completa, anzi che graduali e parziali attenuazioni; la fede nella forza e la decisione delle masse all'uso della violenza, per il conseguimento della vittoria e l'instaurazione del nuovo ordine sociale.

Sotto i vari nomi, che le tendenze prevalenti nel proletariato assumono nella loro forma piú decisa (bolscevismo, spartachismo, massimalismo, ecc.) appare a noi una comune fondamentale interpretazione volontaristica della storia e della rivoluzione.

Il socialismo, per il collegamento che affermava con la dottrina, cosí spesso fraintesa, del materialismo storico, era stato per lo piú nel passato combattuto dagli avversari e difeso da non pochi dei suoi sostenitori come una previsione fatalistica, fondata su di un rigido determinismo. Lo sviluppo del processo economico, che nella sua intrinseca necessità dialettica doveva portare catastroficamente alla espropriazione degli espropriatori (negazione della negazione) e al salto dal regno della necessità nel regno della libertà, era per gli uni il fondamento oggettivo – e, come tale, incontrovertibile – della loro fede; onde l'affannarsi degli altri sulle statistiche, a mostrare l'inconsistenza di quel fondamento, l'irrealità della concentrazione progressiva delle ricchezze, della periodicità delle crisi di sovraproduzione, dell'aggravamento crescente della miseria proletaria. Quasi che da quelle previsioni smentite dipendessero l'esistenza e la diffusione delle aspirazioni proletarie alla eliminazione della antitesi di capitalista e salariato e alla fondazione di una società di produttori; e quasi che i due *miti* della concentrazione delle ricchezze e della miseria crescente, ai due poli opposti della società, altro significassero, se non da una parte la progressiva unificazione della classe capitalistica sotto il dominio dei gruppi piú potenti, e dall'altra, nel proletariato, la crescente insofferenza del privilegio. La plastica espressione usata, delineando piú vigorosamente le tendenze insite al processo economico astrattamente considerato in sé, doveva per l'appunto suscitare piú viva e forte la reazione delle volontà interessate a vincerle.

Ma fra gli stessi socialisti il fraintendimento della dottrina di Marx, della quale si credevan seguaci, aveva sostituito all'equilibrio della concezione critico-pratica della storia, che è propria di Marx, una incoerente oscillazione fra determinismo e volontarismo. Riformisti e rivoluzionari ugualmente rinnovavano l'utopia di Helvétius di una legislazione costruttrice della società ideale: per l'iniziativa graduale di élites secondo gli uni, per decreti di una dittatura rivoluzionaria secondo gli altri. La volontà, creatrice attiva della storia nei legislatori e dittatori, diventava, cosí, nella immensa maggioranza degli uomini, passivo prodotto dell'ambiente creato da quelli. Ora la fede, oggi diffusa, nella potenza creatrice della violenza, convertita da semplice ostetrica, quale era per Marx, in progenitrice della società nuova, ha bensí – come ho osservato piú sopra – a suo fondamento un'interpretazione volontaristica della storia; ma limitata (se ben si guardi) alla considerazione del solo momento insurrezionale.

Gli apostoli dell'azione violenta chiamano bensí all'opera di assalto

e di abbattimento del regime capitalistico le masse, la cui volontà quindi appare decisiva nel punto critico; e sembrano anche conferire all'azione volontaria la funzione di fattrice unica della storia, proclamando che il rivoluzionario non deve aspettare ad ingaggiare la lotta solo quando (secondo la caratteristica frase del comunista Radek) la storia lo assicuri con atto notarile della vittoria, e che la dittatura del proletariato non deve attendere, per instaurarsi, il certificato che attesti la maturità delle condizioni, ma deve creare essa stessa le condizioni e gli elementi della nuova società. Ma la stessa concezione particolare, che in questa dottrina si afferma, della maturità delle coscienze, e la separazione, che vi si fa, per quel che riguarda il funzionamento dell'ordine nuovo, della volontà umana dalle condizioni complessive, con le quali si troverà in rapporto (irriducibili ai soli decreti dittatoriali), mettono capo, senza che i suoi seguaci se ne rendano conto, ad un'illusione deterministica pari a quella sopra lumeggiata, come erede inconsapevole dell'utopia di Helvétius. La recentissima storia di Russia illumina come esempio ed ammonimento la nostra analisi critica.

La maturità delle coscienze è oggi spesso concepita nella forma di una preparazione e di un atteggiamento esclusivamente o sopra tutto negativi: pur che siano diffusi il malcontento e l'insofferenza, l'avversione e l'esasperazione contro il regime esistente, pur che sia predominante la volontà di abbatterlo con la violenza, sembra a molti che siano pronte le condizioni spirituali per l'instaurazione dell'ordine nuovo. E non si avverte che la comunanza della negazione non significa comunanza di fini e di volontà costruttive, nella quale effettivamente consisterebbe la preparazione delle coscienze. È qui una delle forme, sotto le quali si presenta oggi la confusione fra le condizioni negative e le positive della rivoluzione sociale, per quanto alcuno degli intelletti piú acuti la rilevi e combatta. In una interessante polemica, svoltasi su una rivista comunista di Germania (« Die Internationale ») si sosteneva da una parte essere antistorica la supposizione, che al processo di dissolvimento dello stato borghese non corrisponda il processo di raccoglimento e sviluppo delle forze proletarie, sí che il primo non possa assumersi quale indice e gradimetro del secondo, e norma all'azione del partito rivoluzionario; dall'altra, rifiutandosi invece come antistorica questa concezione meccanicistica, quasi di un sistema di vasi comunicanti, si metteva in rilievo come non basti neppure, a provare la maturità delle coscienze, l'immediato impulso all'azione, che venga dalle masse: « vi può essere dittatura del proletariato solo quando questo si conquisti in una lotta rivoluzionaria la maturità spirituale e tempri in essa il suo volere;

quando, in questa lotta, fin l'ultimo proletario venga penetrato della fede nel socialismo ».

Fin l'ultimo proletario, perché l'instaurazione di una umanità consociata e, piú ancora, il suo funzionamento successivo suppongono il concorso costante di tutte le volontà e di tutte le azioni: alla trasformazione sociale, che è oggi in questione, non sono piú chiamate come forze operanti soltanto minoranze, di cui gli altri abbiano ad essere strumenti o sudditi, ma, oltre la maggioranza cui tocca l'iniziativa, la totalità dei consociati, cui spetta la continuità dell'opera.

Quindi se anche nella negazione dello stato presente i piú concordino, è necessario rendersi conto dei bisogni e dei fini, per i quali ognuno conviene nell'attitudine negativa. Altrimenti accade quel che Trockij notava in Russia, dove la distruzione del regime preesistente, operata dalla rivoluzione, produceva un risveglio della personalità degli oppressi in un senso egocentrico, eccitando gli istinti e le tendenze individualistiche, anarchiche e rapinatrici. Perché le volontà, che confluivano finché si trattava dello sforzo di liberazione, spezzate le catene non si sentivano piú unite da finalità comuni e concordi. Mancava *la classe* in quanto unità di coscienza, di aspirazioni, di volontà; e mancava perché le condizioni storiche, dalle quali avrebbe dovuto uscire la sua formazione, non si erano sviluppate ancora.

Ora qui ci appare l'altro difetto della concezione che stiamo esaminando: la quale opera un distacco della volontà umana dalle condizioni complessive, con le quali essa è in rapporto; in apparenza, per la fede nella potenza creatrice della sua attività, in verità per la riduzione di essa a passività pura, soggetta per le sue determinazioni a quel particolare elemento della realtà storica, che consiste nei decreti del potere dittatoriale.

In Russia, ad esempio, la forza decisiva della rivoluzione è venuta dai contadini; ma come il contado era ancora nella fase precapitalistica del feudalismo, cosí, per quanto accettasse nella sua lotta il nome di socialista rivoluzionario, tendeva tuttavia a fini ben diversi dal socialismo, cioè alla spartizione delle terre dei signori e dello Stato. La dittatura, che credette da prima di poter generare coi suoi decreti la pratica del comunismo, tanto della produzione e del lavoro, quanto dell'uso e del consumo, seguiva evidentemente un'illusione deterministica, una concezione passivistica della volontà operante delle masse, intendendola come adattamento coatto alle leggi, che dovevan darle lo stampo e il meccanismo del suo movimento. Ma non tardò a dover riconoscere essa medesima, di fronte alla dura lezione dei fatti, quel che Lenin dichiara-

va al congresso del marzo 1919: di aver peccato, e non poco, nella credenza di poter imporre forme di organizzazione e di azione, contrarie alle abitudini ed ai bisogni del popolo rurale, anzi che nascenti spontaneamente da essi.

Ora le abitudini, i bisogni, l'atteggiamento spontaneo delle coscienze e gli impulsi naturali della volontà non sono, sopra tutto nelle masse, dalla cui azione risulta la storia, separabili dalle condizioni, nelle quali la vita si svolge e l'attività insorge. Avulsa dalla realtà storica, con la quale deve urtarsi e cimentarsi, che la limita e per ciò la stimola, che l'ostacola e per ciò la sospinge, ma che in questo rapporto di antitesi e perciò di dipendenza, condiziona l'indirizzo e le forme che l'azione deve e può assumere, la volontà perderebbe la sua concretezza e la sua stessa possibilità di esistenza e di attività. Ora la realtà storica non risiede se non in minima parte nei decreti del potere statale, sia pure armato di forza militare; e d'altra parte la volontà operante si annulla quando si converta in passivo adattamento, come di materia molle in uno stampo.

Il volontarismo astratto, che vuole nella storia affermare l'onnipotenza creatrice del volere, senza preoccuparsi del sostegno, che esso trovi nelle condizioni, contro le quali si appunta e perciò stesso si appoggia, è tratto dunque a degenerare, come ho notato, in un determinismo passivistico, conferendo in fine alle leggi il compito di regolare la condotta delle masse. Invece le leggi hanno la loro forza pratica soltanto nella rispondenza sentita e viva alle esigenze ed ai bisogni della maggioranza: quando siano in contrasto con gli impulsi e le tendenze piú vive di questa, sono destinate a cedere e doversi ritrarre. Il caso dei decreti russi di fronte ai contadini, alla proprietà e all'uso delle terre, alla disponibilità dei prodotti, è singolarmente significativo.

Un programma di azione storica di un partito rivoluzionario deve dunque, se vuol tradursi nella realtà concreta, superare l'oscillazione incoerente fra volontarismo e determinismo, e poggiare sopra una concezione critico-pratica della storia. Nella quale è il vero storicismo, perché la storia, il cui sviluppo si estende nel futuro non meno che nel passato, può essere adeguatamente intesa solo da chi nella strada percorsa cerchi le ragioni del moto a venire e non della stasi, senta (per dirla con Bruno) che per poter veramente rivivere gli anni *altrui* occorre vivere gli anni *propri*, o, secondo l'espressione di Marx, che per sapere *interpretare* il mondo bisogna volerlo *cangiare*.

Lo storicismo non può essere principio conservatore (come pure taluno l'ha considerato), se non a patto di rinnegare se stesso, arrestando la storia ad un limite; è invece la vera mentalità innovatrice, quando

serbi fede a se medesimo, in un'interpretazione critico-pratica della realtà umana, e affermi, nell'attuarsi nel processo storico, l'indefinito sviluppo di una rivoluzione in permanenza, che si compie attraverso una serie ininterrotta di lotte, per il continuo superamento delle condizioni già raggiunte.

In tale superamento la forza viva operante è l'uomo: con la sua consapevolezza, destata nell'urto con la realtà esistente; con i suoi bisogni, continuamente rampollanti dal conflitto coi limiti che gli si oppongono; con la sua volontà, animata sempre dall'antitesi con le resistenze che incontra. Ma per ciò appunto ogni programma di azione deve fare i conti con le resistenze, coi limiti, con la realtà, con cui si troverà in rapporto. E tale necessità devono sentire piú che mai il partito e la classe, su cui oggi si impernia il movimento storico e il trapasso a quell'epoca nuova, della quale nessuno piú forse oggi sa disconoscere la gestazione laboriosa nel seno della società presente.

Una rivoluzione non è, come un'insurrezione, un atto momentaneo di violenza, cui basti l'esaltazione temporanea della volontà e dell'eroismo. È la sostituzione di nuove forme di vita e d'azione alle precedenti: di forme, che debbono costantemente mantenersi ed attuarsi, e richiedono per ciò un orientamento nuovo e deciso degli spiriti. Bisogna per tanto che la condizione di fatto, che essa viene a creare, sia tale da stimolare la volontà dei singoli e delle masse nella direzione, alla quale essa tende; ché se gli impulsi, sorgenti continuamente dal contatto con la realtà, sospingessero la coscienza e l'azione dei piú in senso contrario alle finalità che la rivoluzione si sia prefissa, questa a piú o meno lungo andare sarebbe costretta al fallimento o a gravi rinunce e a mutamenti di strada. È il caso che è accaduto, per esempio, in Ungheria, dove, secondo le confessioni degli stessi condottieri della breve dittatura del proletariato, la caduta di questa dipese dall'opera controrivoluzionaria degli stessi appetiti ed egoismi di operai e contadini, piú forse che non dall'azione esteriore degli avversari; è il caso dell'iniziale anarchia nelle officine e della resistenza del contado, che in Russia han costretto Lenin a passare, per il proletariato industriale, dal libero autogoverno dei consigli di fabbrica alla ferrea dittatura dei dirigenti e alla militarizzazione del lavoro, e per la popolazione rurale dalla imposizione del regime comunistico al riconoscimento della libertà di regolarsi secondo le abitudini ed i bisogni propri.

Per il successo di una rivoluzione, dunque, non basta aver sgomina-

to il nemico esteriore; bisogna che il nemico non risorga entro le stesse schiere vittoriose, conducendole in direzione antagonistica a quella che il loro programma esigerebbe. In tal caso il programma vanamente si riafferma in leggi e decreti: come le *gride* di manzoniana memoria, restano, per esempio, lettera morta i decreti russi contro la speculazione commerciale, risorgente e dilagante sotto la dittatura comunista, perché figlia naturale della insufficienza dei beni disponibili di fronte ai bisogni. Dove le condizioni sospingono alla lotta degli egoismi è utopistico sperare o imporre la solidarietà: dove non si possa socializzare che la miseria, il socialismo trova facilmente la negazione, anziché l'attuazione propria.

Per il socialismo sopra tutto due serie di condizioni debbono tenersi in conto: quelle antecedenti e preparatorie, e quelle costitutive del funzionamento del nuovo regime.

Le condizioni preparatorie riguardano principalmente lo sviluppo dell'economia da una parte e la maturità delle coscienze dall'altra. Due condizioni strettamente connesse, perché nello svolgimento dell'economia capitalistica non si compie soltanto l'espansione delle forze produttive, che trovando a un certo punto nelle forme di proprietà un ostacolo al loro ulteriore progredire le infrangono, ma anche si sviluppa l'abitudine alla produzione associata; da questa, e dalla comunanza della lotta per la conquista di migliori condizioni di lavoro e di salario, si forma e si costituisce nel proletariato la coscienza di classe, l'unità delle aspirazioni, la volontà comune e l'attitudine alla cooperazione sociale.

Ma dove alle condizioni preparatorie si dà quasi sempre la dovuta importanza, meno di solito si guarda a quelle che dovrebbero essere costitutive del nuovo regime, perché il trapasso storico potesse dirsi realmente compiuto senza ritorni o persistenze delle forme che si volevano superare.

Due condizioni sopra tutte: l'essenziale trasformazione dell'economia, per quanto riguarda lo spirito che la informa e la muove, e il rapporto che lega ogni nazione o paese con gli altri.

Per il primo punto occorre tener presente che il passaggio dal capitalismo al socialismo può essere veramente eliminazione delle differenze ed antitesi di classe, del privilegio e dello sfruttamento, solo in quanto sia anche trapasso dalla produzione privata di *merci* per lo scambio alla produzione sociale di beni per l'uso, il consumo, il bisogno sociale.

La differenza sta in ciò, che sebbene, anche nella prima forma, i prodotti (le merci) siano in conclusione destinate al consumo e alla soddisfazione dei bisogni, c'è per altro, connessa con la detenzione privata

dei mezzi di produzione e con l'individualità delle intraprese, una separazione di due momenti o funzioni o *persone economiche*, che stanno di fronte nel rapporto contrattuale generantesi intorno alla merce: il produttore di merci, che nel prodotto ha in vista la sua permutabilità in moneta, e il consumatore che guarda alla capacità di esso di soddisfare i suoi bisogni. Questo rapporto (in cui poi fra i due termini dell'antitesi pullulano nel commercio i mediatori) dà l'orientazione caratteristica alla funzione produttiva, nella quale tutte le condizioni e gli elementi, che vi concorrono, vengono ad essere dominati dal fondamentale concetto di *merce*. Al cui impero pertanto vengono a soggiacere non soltanto tutti i mezzi di produzione, ma, tra le forze produttive, la stessa forza di lavoro umano, intellettuale o manuale che sia. La riduzione di essa a merce, degli uomini a *hands* o strumenti, dai quali si vuol ricavare un utile maggiore del costo, il meccanismo quindi del plusvalore e dello sfruttamento, contro cui insorge la dottrina socialista, sono collegati e subordinati al fondamentale presupposto della produzione di merci.

Una società socialista non può dunque realizzarsi se non con la eliminazione della figura economica del produttore di *merci*, nella identificazione della comunità dei produttori con la comunità dei consumatori, ossia nella produzione sociale per i bisogni sociali; in cui i prodotti, non piú *merci*, non dominano piú come tali i produttori; e questi riconquistano nel lavoro la propria dignità di uomini.

Finché pertanto la produzione di merci sussista, rimane sempre la fonte, da cui scaturisce il capitalismo. Ora per questo rispetto ha importanza, non meno che la condizione interna di ogni paese, anche il rapporto in cui esso si trova con gli altri. L'importanza della condizione interna appare, ad esempio, nella Russia, la quale, pur avendo decretata l'abolizione della proprietà privata e del salariato, non potendo però superare nella sua immensa popolazione rurale la forma della produzione individuale di merci, né evitare quindi l'antitesi fra campagna e città, soggiace alla incoercibilità della speculazione commerciale e del generarsi di differenze economiche, da cui una nuova borghesia viene sorgendo, sulla base del possesso terriero, che la legge invano rifiuta di riconoscere [1].

Ma analoga importanza ha il rapporto con le altre nazioni. Giacché uno Stato socialista o può bastare a se stesso e formare un sistema chiuso, secondo l'utopia di Fichte, o, per la impossibilità di simile indipendenza, dimostrataci dalla stessa Russia, ha bisogno della internaziona-

[1] Per l'analisi di questi fenomeni cfr. Otto Bauer, *Bolschevismus oder Sozialdemokratie*.

lità della trasformazione sociale. L'esigenza dell'internazionalismo non significa soltanto quel che di solito s'intende, cioè solidarietà attiva e concorso alle lotte dei compagni di altri paesi; ma significa pure consapevolezza della dipendenza delle condizioni proprie da quelle delle altre nazioni. Lo Stato socialista, che dipenda per i suoi bisogni da Stati capitalistici, essendo perciò costretto alla produzione di merci per lo scambio, deve offrire nuovamente il suo corpo ai tentacoli dell'economia capitalistica, ricadendo, in misura piú o meno grave, a seconda della intensità di questi scambi, nell'orientazione propria di quella, in cui tutti gli elementi che concorrono alla produzione (e quindi anche il lavoro) diventano merci.

Merce per chi l'usa come strumento delle sue iniziative, merce per chi presta l'attività propria di esecutore. Il fenomeno caratteristico è stato già osservato nelle cooperative di produzione, che nel seno dell'economia capitalistica sembrano anticipazioni della produzione sociale, e tali invece non possono pienamente riuscire, perché rivolte esse pure alla produzione di *merci*, e soggiacenti quindi al principio che governa tale economia. Il contrasto, che in esse talvolta insorge tra i dirigenti, preoccupati dei risultati finali dell'impresa, e i soci operai, piú vivamente solleciti del salario quotidiano – con la resistenza dei primi alle richieste dei secondi e il ricorso di questi a mezzi di lotta, di solito usati contro i capitalisti, non escluso lo sciopero – non significa, come qualche critico ha giudicato, incapacità dei lavoratori a trasformarsi da salariati in liberi produttori associati; ma significa la difficoltà che s'oppone (in regime di produzione di merci ed entro un'impresa, che a tale intento è pur volta in concorrenza con gli imprenditori privati) al formarsi della coscienza di libero produttore sopra quella di salariato. Difficoltà, che non equivale certo a impossibilità di trasformazioni di coscienza e d'azione, fin che non sia compiuta la trasformazione dell'ambiente sociale: « il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana – diceva Marx con frase incisiva – può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come *praxis che si rovescia* ».

Ma, evidentemente, da questa conclusione un'altra ne discende: che la trasformazione storica, che si viene operando nel mondo sociale, non è l'opera di un *fiat* o di un semplice atto insurrezionale. Una crisi cosí profonda e laboriosa non si risolve in poco tempo: nel paese stesso nel quale la dittatura proletaria domina, i condottieri e teorici di essa dichiarano apertamente la lunghezza ed asprezza dell'opera da compiere,

per l'attuazione delle finalità cui tendono, che richiede « un'intiera epoca storica ». Nel consenso, che ormai si può dire unanime fra quanti, nel campo socialista, hanno consapevolezza e responsabilità, sull'impossibilità di giungere d'un salto alla meta, alla quale soltanto un arduo e faticoso cammino conduce, la divergenza essenziale, intorno alla quale si accendono le dispute e le passioni, riguarda questo punto: se l'organizzazione politica di transizione, che si suol chiamare *dittatura del proletariato*, debba essere alla base o al culmine di tutta la serie di lotte e conquiste, che conducono all'attuazione del programma socialista, premessa o resultato, fase iniziale o conclusiva di tutte le altre. Ma un duplice contrasto dottrinario si racchiude in questa divergenza, che riguarda la teoria dei fattori storici e la concezione del rapporto fra le epoche della storia.

Nel processo storico la funzione decisiva e direttiva spetta alla forza o all'economia? E il passaggio da una ad un'altra forma di società esige che si faccia *tabula rasa* delle strutture esistenti, prima di innalzare il nuovo edificio sul terreno sgomberato dalle rovine del vecchio; o vuole la continuità di un processo graduale e senza salti?

Le estreme teorie antitetiche sono false entrambe: la forza od azione politica e l'economia né hanno realtà storica separate l'una dall'altra, né possono assumersi l'una in funzione solo di causa e l'altra solo di effetto. Il concetto pieno ed integro della realtà storica implica l'unità e la dipendenza ed azione reciproca di tutti i momenti della vita sociale; chi si affidi soltanto ad uno corre il rischio di accrescere, anzi che diminuire la distanza della meta cui tende. E, d'altra parte, la separazione e discontinuità delle fasi storiche è falsa quanto sarebbe la supposizione del puro svolgimento rettilineo e della transizione senza scosse: il superamento di entrambi gli errori, che si annidano nelle opposte soluzioni semplicistiche dei due problemi, può esser dato da quella concezione, che Marx chiamò del *rovesciamento della praxis*.

La forza (le cui manifestazioni vanno dalla semplice pressione politica all'azione violenta) si converte bensí in momento economico, che può talora anche apparire decisivo; ma se le condizioni economiche, che essa viene a creare, non siano favorevoli alla soddisfazione dei bisogni piú acuti e pressanti e delle esigenze piú diffuse e vive, la preesistente potenza si dissolverà in debolezza, la rivoluzione in moti convulsionari e incoerenti, il cui sbocco può anche essere facilmente una reazione e un regresso a forme, che eran già superate prima dell'atto rivoluzionario.

Al rovesciarsi della forza sull'economia risponde cosí un rovesciarsi dell'economia sulla forza.

D'altra parte il trapasso da una forma sociale ad un'altra, compiendosi per via di lotte, non può certamente avvenire senza scosse e sussulti, lacerazioni e distruzioni; ma gli assalti che vogliano, con l'intensificazione dell'impeto, far violenza al tempo e al ritmo dello sviluppo storico, possono rovinare il nuovo organismo in gestazione, con la pretesa di favorirne lo sviluppo per via della distruzione preliminare dell'organismo, nel cui seno esso nasce e vien formando le sue membra, i suoi muscoli, le sue ossa, gli organi della sua vita autonoma e della sua azione. Nel travaglio della gestazione il figlio si nutre bensí a spese della madre; ma se la sua avidità si spingesse fino ad uccidere la genitrice, prima d'esser maturo alla nascita e alla vita indipendente, segnerebbe insieme con la condanna della vita materna anche quella della propria.

In altri termini è interesse delle stesse forze rivoluzionarie che le lacerazioni e i sussulti, in cui il processo della loro azione inevitabilmente si svolge, non abbiano a troncare, o spezzare, o disgregare quegli organi ed elementi della nuova vita sociale, che si vengono formando e sviluppando già nel seno della vecchia, e che debbono costituire l'ossatura e il sistema vitale dell'organizzazione nascente: ché se talvolta i colpi inferti al sistema preesistente vengano inevitabilmente a ferire anche chi li vibri, col rendere piú difficili e travagliose le condizioni dell'ulteriore sviluppo e dell'opera sua propria, tuttavia l'esigenza stessa della vitalità e della possibilità d'azione richiede che queste ripercussioni dannose non diventino troppo gravi e distruttive. *Le mort saisit le vif*, se questi, pur di finire l'avversario, non badi al pericolo di ferir se stesso in parti vitali, o gli scateni contro forze, dalle quali egli stesso poi sarà sopraffatto, per l'impossibilità di dominarle dopo averle sfrenate, e per l'antitesi fra la direzione loro e la propria.

E, anche, uno sfacelo, che dissolva d'un tratto tutta una organizzazione sociale, quando l'crede non sia ancora in grado di prender la successione, non può segnare il principio di un piú rapido sviluppo dell'organizzazione nuova; ma o dissolve anche i germi di questa, che si venivan costituendo e svolgendo o, costringendoli ad uno sforzo prematuro, e perciò superiore alle loro forze, li obbliga ad appoggiarsi ad energie, che tendono in direzioni divergenti dalle loro, e che possono anche, resultando preponderanti per l'aiuto ed impulso avuto, sopraffare poi l'alleato di un momento.

La concezione critico-pratica del marxismo significa appunto esigenza e capacità di previsione dei risultati, per trarne piú sicura norma all'azione; significa consapevolezza dell'unità e dipendenza reciproca (*rovesciamento*) di tutti i momenti dello sviluppo storico (*praxis*), che

agendo e reagendo sempre l'uno sull'altro, non possono essere isolati per via di astrazione da chi voglia rimanere ed operare nella realtà storica. Concezione concreta e realistica, essa indica di fronte ai problemi dell'azione storica la via, nella quale le aspettazioni meno facilmente possano riuscire smentite e deluse, e incontrar sorprese che accrescano il tormento dell'umanità dolorante: e in questo senso ella si identifica con la coscienza della responsabilità storica.

Il problema storico fin qui discusso costituisce oggi la parte piú formidabile ed urgente della questione sociale; giacché il movimento delle masse, che gravitano e premono verso il socialismo, con una energia di volontà che si direbbe quasi esasperazione, è anzi tutto una realtà storica, che come tale esige di esser considerata. Ma al di là del problema storico una folla di altri si affaccia, che riguardano la valutazione del fatto: di particolare interesse quello che si riferisce alle esigenze morali, dalle quali il movimento stesso è animato e pervaso. Certamente, nella asprezza del conflitto di classe, che oggi ha raggiunto un'intensità violenta, sembrano ottenebrate o ripudiate quelle idealità universalistiche, che pur sono nelle tradizioni costanti della dottrina socialista.

Il proletariato, che si presentava sulla scena storica siccome rivendicatore della *humanitas*, in lui oppressa, era nel *Manifesto dei comunisti* investito della missione di liberatore del mondo, per la creazione di una società, in cui il libero sviluppo di ciascuno avesse ad essere condizione del libero sviluppo di tutti. Gli interessi e i fini dei quali il proletariato è portatore, non venivano detti suoi particolari, ma universali: il concetto, che Lassalle esprimeva dicendo propria della classe lavoratrice la dedizione all'universale, non era diverso da quello che nell'*Anti-Dühring* si formulava con l'attribuire ad essa l'atto liberatore del mondo, e col dire che la società non può liberar se stessa senza liberare al tempo stesso ogni uomo.

Oggi invece nel concetto della dittatura del proletariato (che del resto lo stesso *Manifesto dei comunisti* affermava) sembra talora quasi volersi esprimere piuttosto un nuovo dominio di classe, che una abolizione delle classi stesse; e c'è chi interpreta nel senso, che si voglia la riduzione della classe oggi dominante a una specie di *Lumpenproletariat*, condannato all'abiezione e alla servitú peggiore. Ma non bisogna lasciarsi fuorviare da qualche ingannevole apparenza.

Senza dubbio non è di trascurabile importanza, sotto questo rispetto, la questione, sopra accennata, della concezione della dittatura come

fase iniziale o conclusiva della lotta rivoluzionaria. Perché, nel primo caso, la dittatura non può costituire una fase rapidamente sorpassabile, per quanto la si voglia intendere e dichiarare solo come necessità transitoria, destinata ad esser superata non appena sia compiuto il processo di annullamento della divisione in classi, e possa instaurarsi la *società dei produttori* o umanità consociata nel lavoro libero. Se la forza storica, che determina la proclamazione della dittatura, consiste nella confluenza momentanea e nella infrenabile esasperazione dei malcontenti e delle esigenze di masse, cui le diversità di condizioni, di bisogni, di aspirazioni non consentono ancora la compatta omogeneità di coscienza, di volontà e di finalità onde solo si costituisce la *classe* nella sua esistenza ed azione storica, allora la dittatura stessa è condannata a trovare poi di fronte a sé quell'anarchia ed indisciplinatezza, che l'immaturità delle condizioni e degli spiriti inevitabilmente generano. E costretta, secondo la frase di Lenin, ad « una lunga ed aspra campagna contro lo stato d'animo delle masse popolari e contro lo stato delle cose », la dittatura non può né essere presto superata, né attenuare il suo rigore e l'uso della forza: l'assolutismo dispotico e il regime di terrore le si impongono come una necessità, trista quanto si vuole, ma piú potente di lei [1].

Dittatura non piú del proletariato, ma dell'*idea* del proletariato quale la concepisce l'energico nucleo di uomini che se ne fa *portatore* [2], essa deve combattere contro ogni persistenza ed ogni ripullulare, fuori e dentro le sue stesse schiere, delle tendenze caratteristiche della classe e del regime, che ha inteso eliminare dalla storia: fin che dura la lotta, pertanto, è naturale che l'atteggiamento verso il nemico non possa tramutarsi di ostile in fraterno; la *dedizione all'universale* vien messa da parte.

Ma ciò non significa né che possa esistere dottrina socialista non ispirata ad universalità umana, né che una *società di produttori*, in cui tutta la collettività dev'essere assorbita e compresa, possa ammettere esclusioni e soggezioni di una parte all'altra. L'annullamento delle clas-

[1] Per l'analisi di questo processo storico rimando ancora al già citato libro del Bauer.

[2] Il Bauer, che la definisce semplicemente *dittatura dell'idea del proletariato*, non mette in luce l'antitesi che c'è fra l'universalismo proprio di tale idea (in cui la collettività dei lavoratori si raccoglie tutta in unità di coscienza, volontà ed azione sociale) e il particolarismo rappresentato dalla soggezione della collettività ad una minoranza di dittatori. La deformazione dell'idea del proletariato appare evidente nel *Manifesto del secondo congresso della terza Internazionale* (Mosca 1920), là dove dice: « L'Avanguardia non deve attendere la massa compatta che è indietro, per impegnare la battaglia. La classe operaia si preoccuperà di destare, stimolare ed educare i suoi strati più arretrati, *quando sarà pervenuta al potere* ». Ogni dittatura di minoranza può così giustificarsi come tutela degli inconsapevoli, ma questo è negazione dell'idea del proletariato, cioè della sua realtà non di massa bruta, ma di classe consapevole.

si non consente il permanere delle antitesi di classe: poiché tale annullamento è il fine proprio del proletariato, esso non può assumere come sua missione storica se non quello che Engels chiamava « l'atto liberatore del mondo »; non può negare le idealità universalistiche, la cui affermazione anzi costituisce la missione sua piú alta.

D'altra parte, quali che siano gli urti e le ferite, che possano infliggere ai nostri sentimenti personali gli episodi, onde s'intessono le grandi lotte storiche, entro i quali non riluce la spiritualità dell'idea, che appare invece alla coscienza storica nella totalità del processo o nella vastità delle linee generali del suo sviluppo; quale che sia anche la personale valutazione nostra della maturità e preparazione all'autogoverno delle masse, che oggi insorgono contro la disciplina padronale e contro l'istituzione stessa del padronato, e repugnano dal lavoro e dall'ordine, in quanto non siano autonomi e diretti al bene sociale, anziché all'utile privato, è innegabile per altro che questo movimento, cosí vastamente diffuso e intensamente fervido, è una manifestazione grandiosa di un'aspirazione di libertà, che la coscienza filosofica non può non apprezzare.

L'umanità vuole ascendere all'autonomia, liberando dal dominio di classe la maggioranza finora soggetta, e liberando altresí tutta la collettività dalla tirannia della *merce*; che è, sí, creazione storica dell'uomo, ma convertitasi in dominatrice del suo produttore, al punto di costringere entro il suo stampo l'uomo stesso ed ogni sua attività, e di obbligarlo ad un regime *agonistico*. In cui la lotta delle concorrenze muta l'uomo in lupo, il cui vantaggio è condizionato dal danno altrui ed il cui sentimento di solidarietà si arresta ai limiti di quegli aggruppamenti di interessi particolari, che scatenano le guerre di conquista di mercati e materie prime e di predominio economico.

Qui si rende evidente l'errore di quegli economisti, ai quali la conquista del controllo operaio sulla produzione sembra inseparabile dalla partecipazione ai rischi ed ai profitti; sí che ne sperano la solidarietà con l'imprenditore, ed il riconoscimento della funzione di lui come indispensabile e giustificante il profitto capitalistico. Essi non si rendono conto che la mentalità proletaria è orientata in ben diversa direzione; credono di poter inserire, nella aspirazione verso una forma di produzione sociale e solidaristica per i bisogni sociali, l'angolo visuale della produzione individualistica e agonistica di *merci*; non intendono che, se anche nelle masse proletarie l'aspirazione è spesso vaga ed oscura, e confina talora quasi con la inconsapevolezza, tuttavia l'insoddisfazione e il malcontento, che in esse son vivi, troveranno in una direzione soltanto il loro acquetamento: nell'affrancazione del lavoratore dalla con-

dizione di merce, nel passaggio dall'agonismo al solidarismo umano, nel cammino quindi dal regno della necessità verso il regno della libertà.

Senza dubbio questa esigenza di libertà, che sarà sempre per l'uomo una tendenza al limite, porta nel suo seno per chi la rivendica una ben grave soma di compiti. Nella storia ogni classe, che giunga al potere, vede la propria *dichiarazione di diritti* tradursi in assunzione di doveri. La libertà significa autogoverno, capacità di una disciplina non piú imposta dall'esterno, ma sentita, voluta, osservata per decisione e per forza propria. La coscienza umana deve per ciò assurgere ad una elevazione, il cui stesso conato esige rispetto ed ammirazione.

Tra le condizioni di questa disciplina la dottrina socialista afferma anche l'attuazione del principio di uguaglianza, e ad essa tende quella crescente insofferenza del privilegio, che è la realtà storica, in cui si avvera il mito marxistico della miseria crescente. Però se il concetto di uguaglianza sociale significa abolizione del privilegio, non va deformato nel senso di un disconoscimento delle differenze di valore individuale. Il merito, l'attività, la volonterosità non possono essere pareggiate all'inerzia, alla pigrizia, alla nullaggine: o si verrebbe per tal via a sanzionare lo sfruttamento sistematico dei migliori da parte dei peggiori, ossia ad una iniquità analoga a quella, contro cui si eleva la critica del sistema capitalistico; o ad una depressione universale dei valori e delle attività, livellantisi tutte al grado piú basso, ad un ottenebramento in tutte le coscienze del sentimento del dovere sociale, e ad un pericolo di rovina della società. Uguaglianza senza giustizia non ha valore né morale né sociale; senza la loro unità non può esistere una vera società socialista.

Ora potrà anche l'attuazione completa ed intiera di questi principî e della loro unità rappresentare un limite non mai raggiungibile appieno; ma non cesserà pertanto dal costituire una viva ed alta aspirazione dell'umanità. E nel progressivo inveramento di queste esigenze etiche, per l'azione storica del proletariato, sta il significato dell'affermazione di Marx, che il proletariato deve essere l'arma materiale della filosofia, come la filosofia l'arma spirituale del proletariato.

Forza e violenza nella storia

Si tratta della prefazione scritta dal Mondolfo per il libro di Sergio Panunzio, *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza*, n. III della « Biblioteca di Studi sociali diretta da R. Mondolfo », Licinio Cappelli, Bologna 1921. La prefazione è intitolata *Forza e violenza nella storia (aprendo una discussione)*, e occupa le pp. VII-XIX. Quindi pubblicata con l'aggiunta di alcune note nella terza edizione di *Sulle orme di Marx*, Licinio Cappelli, Bologna 1923, II, pp. 57-69.

La pubblicazione di un'opera recente del Panunzio [1] mi offre occasione di discutere brevemente il problema della violenza, intorno alla cui esaltazione piú volte io ho espresso una condanna, che può sembrare in contradizione con la concezione marxista della storia, che pure io accetto e propugno.

Nello sviluppo della storia, infatti, che Marx scultoriamente sintetizzò quale processo della *umwälzende Praxis* (la prassi che si rovescia), la realtà si svolge per via di una lotta incessante. L'uomo, che è vivo in quanto attivo, ha in sé lo stimolo inesauribile del bisogno e dell'insoddisfazione, che lo sospinge in lotta perenne contro ciò che gli si oppone come limite. E crea e sviluppa la storia, volgendosi contro le condizioni naturali prima, e poi via via contro le condizioni storiche, ch'egli stesso ha create e sovrapposte alle naturali, ma che via via gli si oppongono come un limite di vincere per oltrepassarlo. Quindi nello stesso modo che la storia si avvera quale rivoluzione in permanenza, cosí storico vero può essere per Marx solo il rivoluzionario: ossia per intendere il mondo bisogna volerlo cangiare; per cogliere la realtà bisogna esserne vivo attore e innovatore.

Questo concetto, del quale un presentimento e un germe potrebbe (come altra volta ho mostrato) [2] rintracciarsi in G. Bruno, mentre suppone l'infinità del conato umano, implica anche una visione drammati-

[1] S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza*, Cappelli, Bologna.
[2] Cfr. il saggio *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*.

ca della vita e della storia, nel cui quadro la violenza sembra trovare, con la necessità della sua funzione di ostetrica, anche la sua perenne celebrazione. Partendo da premesse analoghe a quelle sopra indicate, anche un valoroso seguace dell'idealismo, che pure è lontano dal marxismo, scriveva di recente: « Il nostro fare, che tende necessariamente ad una espansione superiore, cerca di liberarsi dalla forza che gli si oppone... Or se l'attività non può non formare la nostra essenza, e il suo peculiare carattere consiste nel modificare continuamente noi stessi e gli altri, essa deve apparire come una violenza che facciamo a noi e agli altri... Il concetto di violenza viene identificato col concetto di azione... essa appare veramente la levatrice della storia, anzi esprime lo stesso corso del mondo »: nella necessità sua di forza motrice della realtà è la sua giustificazione e moralità; diventa immoralità e peccato da espiare solo quando è *antistorica*, cioè conato impotente e vano, che « non riesce a sconvolgere o ad abbattere il vecchio ordinamento e a sostituirvisi » [1].

Senonché qui è necessaria una distinzione. Se s'identifica la violenza con l'azione, che è esigenza intima di vita e bisogno insopprimibile e sforzo continuo di liberazione e di espansione, la giustificazione sua è prima interiore che esterna, sicché non può subordinarsi al successo. La stessa riuscita *storica* è sempre la conclusione di una serie di sforzi preparatori, il cui fallimento può anche esser stato inevitabile, ma la cui funzione educatrice e formatrice di coscienze, di volontà e di capacità era indispensabile. La storia non condanna Spartaco perché fu sconfitto, non Bruno perché fu arso, non Andrée perché cadde nell'ardita impresa: i martiri al pari dei vittoriosi eroi della libertà, del pensiero, della scienza rispondono all'esigenza di quello sforzo di liberazione dai vincoli e dai limiti naturali o storici, che quando anche appaia impotente e rimanga sconfitto, non rappresenta meno un incoercibile bisogno di vita e di autonomia, giustificato per se medesimo, indipendentemente dai suoi risultati.

Ma se anche si usi per tale azione il termine violenza, esso qui significa soltanto conato di autoliberazione, non di coercizione sopra altri.

Dove invece la considerazione della potenza o dell'impotenza, della riuscita o del fallimento, cioè la valutazione della *storicità* entra in campo, si è unicamente quando si tratti di violenza in senso piú proprio, che includa cioè una coazione su altri: ossia nell'urto e nell'assalto contro quel limite alla propria attività, che è costituito dalle uguali esigenze al-

[1] G. Saitta, *Lo spirito come eticità*, Zanichelli, Bologna 1921, cap. V.

trui: nel *bellum omnium contra omnes*, dove ognuno (individuo, fazione, partito, classe, nazione) pone la propria volontà come assoluto universale, e non può quindi celebrarla come *diritto*, se non in quanto, nel trionfo del successo, possa presentarla come esigenza della storia.

Ma, in questo caso, per inchinarsi al successo, traendo dalla *storicità* la giustificazione della violenza e dall'*antistoricità* la condanna della resistenza debellata o delle aspirazioni invano contrastanti o dei conati impotenti, non basta neppure accettar senza riserve la identità del reale col razionale, del fatto col vero: perché son pure fatti e realtà lo sforzo o il bisogno di libertà sconfitti, se non si arrendano ed annullino nella rinuncia al proprio essere.

E se il criterio del Rousseau: « la vérité morale n'est pas *ce qui est*, mais *ce qui est bien* » può sembrare affatto antistorico, esso riacquista la sua storicità quando la consapevolezza di quella verità sia, negli attori della storia, esigenza sentita e quindi forza viva operante, che la sconfitta non distrugge, ma può anzi rendere piú intensa e vigorosa, come la compressione di una molla, che ne prepara e rafforza lo scatto.

La veduta storica, dunque, non esclude la possibilità di un criterio di valutazione anteriore al resultato dell'azione e indipendente da esso: se cosí non fosse, tutte le grandi idee, che al loro primo affermarsi cozzavano contro una solida realtà costituita, non avrebbero mai potuto conquistare le coscienze degli uomini e, attraverso lotte e sconfitte preliminari, il finale trionfo. La valutazione morale pertanto non è priva di importanza storica; anzi appare elemento e condizione dello stesso intendimento della storia e dell'azione che in essa hanno le idee e le esigenze umane.

Per ciò il problema della violenza va posto – a me pare – diversamente. L'estensione di questo concetto non può coincidere con quella del concetto d'azione, né la *valutazione* etica con la *constatazione* storica. Lo stesso Panunzio, che pur sembra per un momento aderire alla giustificazione della violenza alla stregua dei resultati, e la dichiara *giusta* e legittima solo quando (nella guerra o nella rivoluzione) abbia la capacità effettiva di abbattere un vecchio ordine di cose e di istituirne uno nuovo, in realtà di questo criterio non si contenta (altrimenti dovrebbe anche ripudiare insieme Mazzini e Sorel, che onora come maestri); e sente che ad una vera giustificazione della violenza non potrebbe pervenire, se non fondandola sopra un suo intrinseco significato, una sua funzione propria. Qui la dialettica dello storicismo marxistico, che vede lo sviluppo dell'umanità siccome una rivoluzione continua, le offre

un criterio discriminativo: la giustificazione è dalla parte della potenza innovatrice, la condanna dalla parte della potenza conservatrice. Quindi la prima (*violenza*) si esalta come dinamicità, *ius condendum*, diritto naturale, libertà, spirito; la seconda (forza) si repudia come statica, *ius conditum*, diritto positivo, necessità, materia. L'una è vita, età virile, potenza etica ed ideale; l'altra è cristallizzazione, decadimento e decrepitezza, precipitato storico esaurito di idea.

La distinzione posta dal Sorel, e da lui applicata soltanto alle lotte operaie, tra gli atti dell'autorità (forza) e gli atti di rivolta (violenza) – dove pure inconsciamente si insinuava, per l'influsso di Proudhon, un motivo di giusnaturalismo nella condanna della forza in quanto tende a imporre un dominio di minoranza – viene cosí generalizzata e connessa colla teoria del diritto naturale; e, in nome della concezione *eraclitea* contro la concezione *eleatica* dell'ordine giuridico, la celebrazione dell'*atto che sfida il fatto* si estende alla valutazione dei grandi fatti storici, dalle insurrezioni rivoluzionarie alle guerre offensive. Nel concetto di *guerra giusta* pertanto rientra soltanto la guerra offensiva, perché giusta è solo quella che segna una violazione dell'ordine giuridico preesistente, producendo un ordinamento nuovo; mentre la guerra difensiva, come l'azione conservatrice, si sforza al mantenimento della immobilità.

Ogni azione sovversiva ed eversiva, creatrice di nuovo ordine (violenza), racchiude nella sua nozione, secondo il Panunzio, una volontà libera; laddove l'azione conservatrice, di difesa (forza), sia nell'interno di uno Stato, sia nel rapporto fra gli Stati, è una necessità, perché la non resistenza sarebbe suicidio. Quindi il valore etico della violenza, che manca invece alla forza.

Ora qui io non so consentire, e penso che la valutazione etica richieda un diverso fondamento e conduca per ciò ad una distinzione differente fra i concetti di forza e violenza, che mi sembra prestarsi meglio anche alla valutazione storica.

Partiamo dal concetto della *drammaticità* della storia, ossia dalla concezione dialettica del suo sviluppo.

La *umwälzende Praxis* ci presenta un'attività, che è lotta – contro i vincoli e limiti naturali e storici insieme – per una sempre maggiore conquista di libertà. La forza viva che è nell'uomo, l'insoddisfazione e il bisogno che lo pungono e stimolano senza fine alla lotta per un avanzamento ulteriore, consistono nell'insofferenza crescente di tutto ciò che lo frena ed inceppa: il suo è un conato inesauribile di liberazione.

Nel processo dell'educazione l'individuo, come nel processo storico la collettività, debbono ad ogni momento di sviluppo organizzarsi per fissare i resultati dell'azione e degli sforzi precorsi; le *forze* di produzione (nello spirito individuale come nella società) debbono continuamente sistemarsi in *forme*; ma il resultato che si fissa, mentre assicura il frutto dello svolgimento anteriore, diventa, nella sua cristallizzazione ed inerzia, ostacolo allo svolgimento successivo. Quindi la lotta inesausta delle *forze* contro le *forme*, per passare a nuova forma, che, a sua volta, compiuta la funzione di fissazione del resultato, sarà limite, cioè stimolo a ulteriore lotta e cosí via. La vita spirituale nostra, come la vita storica della società, è vita precisamente in quanto dramma, sforzo continuo di assestamento e insieme di superamento, armonia che incessantemente si rompe e si ricompone per tornarsi a rompere, in un movimento dialettico il cui arresto può esser segnato soltanto dalla morte.

Ma in questo processo quattro punti conviene mettere in rilievo: 1) le *forze* motrici sono essenzialmente *interiori*; 2) la rottura delle *forme*, in cui s'era temporaneamente assestata una fase di sviluppo delle forze, non è distruzione di questo sviluppo: in altri termini il movimento dialettico per via di antitesi e di lotte non esclude affatto la *continuità* del processo; 3) il conato di queste forze è verso una crescente liberazione o soddisfazione del bisogno di *libertà*; e in questo senso precisamente Marx ed Engels possono sentirsi e dichiararsi continuatori della filosofia della libertà dei grandi idealisti tedeschi e proclamarne erede il proletariato, arma materiale della filosofia avente la filosofia come sua arma spirituale, destinato alla missione dell'atto liberatore del mondo, che deve far passare l'umanità dal regno della necessità al regno della libertà; 4) in questa finale convergenza di tutto il processo storico in una conquista dell'umanità intiera (*Menschlichkeit*), che nell'insofferenza o nella ribellione nega ogni negazione di se stessa (*Unmenschlichkeit*), appare quel carattere di esigenza umana (*Humanismus*) ossia quella *universalità*, che è insita nel concetto della *umwälzende Praxis*.

Ora questo quadruplice criterio di interiorità, continuità, funzione liberatrice e universalità a me sembra possa veramente farci addentrare nel vivo del problema della valutazione storica ed etica insieme della violenza.

Una distinzione, anzi opposizione tra forza e violenza appare necessaria; ma in un senso notevolmente diverso da quello di antitesi tra energie di immobilità e di cangiamento, di conservazione e di innovazione. Giacché l'innovazione può essere anche nel senso di una sovrapposizione esterna, che sia soffocazione dell'interiore libertà, infrazione

della continuità di uno sviluppo autonomo, e negazione dell'universalità della norma, escludendo la reciprocità del rapporto. Seguendo il criterio della innovazione come tale, si giustifica la guerra di conquista perché vittoriosa, il colpo di Stato, la dittatura militare, il terrore e simili, pur che riescano ad imporsi.

Ma dove il concetto di innovazione resta indeterminato e capace di equivocità, può meglio soccorrere quello di sviluppo. Ora, per indicare le energie motrici dello sviluppo, nell'individuo e nella società, noi troviamo bensí adatto il termine: «*forze di produzione*»; ma non sapremmo adoperare altrettanto bene quello di *violenza*. Giacché il concetto di *forza*, mentre può esprimere, nel campo spirituale non meno che in quello della fisica, la condizione di immanenza o di *interiorità* dell'impulso, e quella di *continuità* nella sua azione e di conseguente progressività nello sviluppo dei resultati, d'altra parte si presta anche, nel campo spirituale, a significare quella rispondenza ad un'esigenza di *libertà* e quella capacità di estensione *universale*, che abbiamo ritrovate inerenti al processo della *umwälzende Praxis*.

Il concetto di *violenza*, invece, non può prescindere dalla nota di un impeto fatto contro qualcosa di vivo e vitale, e, quindi, di una coazione che vien subita, da chi ne è l'oggetto, come *necessità esteriore*, che opprime o distrugge energie interne, e che anche quando si volga contro forme cristallizzate, spezza con esse insieme forze tuttora attive e capaci di dare resultati ulteriori, piú o meno grandi a seconda dei casi. Onde genera una *discontinuità* di sviluppo (in rispondenza spesso anche a una discontinuità del proprio impeto, che non di rado somiglia piú all'urto irruento sulla bilancia, che alla pressione costante del peso); e, infine, per la compressione ed oppressione che esercita, non può assumere se non il carattere di una esigenza *particolaristica*, la quale si pone non soltanto contro un particolarismo opposto, ma anche contro l'universalità del diritto.

Nell'antitesi di forza e violenza, quindi, l'applicazione del quadruplice criterio sopra indicato conduce a porre dalla parte della forza ogni azione che risponda, nell'assalto o nella difesa, ad un'esigenza di libertà, sicché nella rivendicazione per sé implichi il rispetto di un principio universale; dalla parte della violenza ogni azione che, sia per iniziativa propria sia per ritorsione, esprima una pretesa di coercizione su altri, la quale nel suo stesso affermarsi esclude ogni possibilità di convertirsi in principio di legislazione universale.

Violenza è l'azione dell'educatore che, invece di limitarsi ad esercitare, per via dell'insegnamento e dell'esempio, un'opera di risveglio e

di incitamento, che sprigioni ed attivi le energie interiori dell'educando, vegga in lui solo materia bruta da foggiare in uno stampo, e pretenda soffocarne o deviarne le naturali tendenze ed attitudini o applicar loro le misure di Procuste; forza è la resistenza del giovane, che contro l'imposizione esteriore rivendica la sua autonomia, e si crea (o tenta) uno sviluppo proprio indipendente. E, passando dal terreno pedagogico allo storico, nei rapporti reciproci fra individui, gruppi, classi e popoli, violenza in generale è l'azione di chi, con qualsiasi mezzo di coercizione e d'intimidazione – dalla guerra offensiva [1] e di conquista al blocco, dalla minaccia armata al ricatto economico, dall'uso dichiarato di una condizione di privilegio all'insidiosa creazione di una altrui inferiorità, dalla conservazione di un regime legislativo di disuguaglianza all'introduzione di leggi eccezionali e all'instaurazione del terrore e via dicendo – domina, soggioga, costringe a rinunce, vilipende la dignità umana, nega l'universalità del diritto. Può essere l'assolutismo zaristico, che si richiama al diritto divino, e può essere il terrore di Robespierre, che inalbera la bandiera del popolo: può essere l'arbitrio tirannico e l'imperversante reazione di un potere costituito, e può essere lo sfrenarsi delle esasperazioni insurrezionali; può essere la brutalità dei negrieri, che negli schiavi veggono bestie da lavoro, e può essere anche la stessa dittatura del proletariato, quando in luogo di una liberazione universale operi solo un'inversione del rapporto, che muti la posizione dei termini, ma non la natura della relazione tra dominatori e dominati; può essere l'invasione di orde barbariche, che distruggano le creazioni e le condizioni stesse di una civiltà altamente sviluppata, e può essere anche l'espansione coloniale di un popolo colto, che, con la pretesa di recare la civiltà, tratti altri popoli come puri strumenti della propria potenza politica ed economica.

La coscienza comune, che ammira la forza e condanna la violenza; che nell'una include la nota della compostezza euritmica e della misura, nell'altra quella dell'impeto irruento e sfrenato, nella valutazione estetica introduce anche un giudizio di valore morale. Ma nel campo della storia non sarebbe intrusione l'intervento di simile criterio? *I luoghi comuni* della morale privata, diceva Hegel, restano a un livello inferio-

[1] Che io non aderisca alla tesi del Panunzio che guerra giusta sia l'offensiva, è evidente. Ma non so accettare nemmeno l'interpretazione che egli dà alle parole di Nelson Page, secondo le quali gli Italiani sarebbero stati inspirati da un sentimento *superiore prima* di Caporetto, perché la loro guerra appariva offensiva, cioè volontaria. Il sentimento *superiore*, invece, è apparso *dopo* Caporetto, quando la guerra difensiva si rivelava a tutti lotta necessaria per un principio universale di libertà, in cui il diritto affermato non era (come nelle guerre offensive) negazione di un uguale diritto altrui, ma rivendicazione di un'esigenza valida per se stessi in quanto valida per tutti.

re alle necessità della politica. Quel che l'etica individuale condanna non può la storia invece esaltare?

E gli esempi suggestivi si affacciano in folla. Avremmo avuto, senza la violenza dell'imperialismo romano, la estensione al mondo antico di una civiltà, che neppure le invasioni barbariche riuscirono ad annullare? Avremmo avuto, senza la travolgente irruzione dei Germani, l'iniezione impetuosa di un'ondata di sangue nuovo nell'Occidente corrotto e in via di dissolvimento, che gli infonde una nuova vitalità ed inizia – sia pure attraverso un periodo di oscuramento e di faticosa ascensione – una civiltà nuova, salita nel corso dei secoli a un'altezza ben maggiore della precedente? avremmo avuto, senza la violenza rapinatrice dei colonizzatori dell'America, che distrugge la razza indigena e importa dall'Africa gli schiavi, l'apertura, ad uno sfruttamento grandioso e ad un'intensa civiltà, di un continente il cui sviluppo autonomo all'atto della scoperta colombiana era da secoli arrestato, senza speranza di ascensione ulteriore? avremmo avuto, senza la violenza rivoluzionaria dei *sansculottes* e senza lo stesso terrore di Robespierre, l'irrevocabilità del trapasso dall'età feudale alla capitalistica?

Di fronte a queste e simili domande, che adducono esempi di successi storici della violenza, la pretesa di fare il processo alla storia sarebbe certamente ridicola. Ma se la violenza è nel corso della storia una realtà innegabile, e come tale traboccante fuori dalle misure di valore dell'etica individuale; se appare nei punti critici decisivi in funzione d'ostetrica dello sviluppo, la stessa valutazione storica non sarebbe completa se non considerasse quanta distruzione si accompagni alla sua azione, quando pure sia sprigionatrice di forze creative.

Roma antica, la quale, vinta Cartagine, non s'acqueta finché non l'abbia distrutta, perché, anche domata, le appare una minaccia virtuale in causa della civiltà superiore che possiede, e della potenza che quindi potrebbe riconquistare, è quasi un simbolo, che sembra rinnovarsi oggi nella Francia, la quale alla Germania prostrata in guerra vorrebbe togliere ogni energia e ogni mezzo di rifiorimento, timorosa delle stesse attività economiche e scientifiche – che pur tornerebbero a beneficio dell'umanità intiera e della civiltà mondiale – perché fattrici di una temuta potenza futura. Sono simboli entrambe della inesorabilità del vincolo fra violenza e distruzione, che vieta di celebrare ed esaltare senza riserve la fecondità creativa di quella e l'utilità della sua funzione storica.

Entro l'opera costruttiva quanta somma di rovine? Quanti monumenti distrutti prestano i loro marmi all'erezione di un solo arco di

trionfo? Per una civiltà vittoriosa, quante cadute e sommerse? E in quanti casi il soggiogatore di popoli civili ha spento la luce che brillava nella operosità di questi, senza far risplendere poi per suo conto neppure una scintilla o un barlume di spiritualità? La Grecia vinta illumina Roma; ma né Bisanzio, né Alessandria, né altra suggestione di civiltà ellenica o romana, siriaca o araba, antica o recente, valgono a rischiarare e rendere portatrice e diffonditrice di luce l'ottusa brutalità mongolica dei Turchi.

E già negli avanzi diruti, nelle memorie lontane delle civiltà antiche la storia sembra presentarci un cimitero di caduti in lotte violente (Babilonesi, Assiri, Medi, Egiziani, Caldei, Fenici, Persiani ecc.), che se han segnato via via, col progressivo trionfo di un vincitore, la diffusione delle sue particolari creazioni e forme di vita, han segnato pure per gran parte la dispersione di tante varietà di attitudini e di iniziative, la cui somma sopravanzava indubbiamente la capacità creativa del popolo che, attraverso tutta la serie di sovrapposizioni dominatrici, finisce per raccogliere nelle sue mani l'impero del mondo antico [1].

[1] Ricordava opportunamente il Favaro, a proposito di *Archimede* (Profili, Formiggini, p. 76) e della distruzione di Siracusa fatta dai Romani: «come la cultura etrusca era perita dopo la conquista romana, così nel duro servaggio si spense in Sicilia ogni traccia dell'antica civiltà ellenica».

Alle osservazioni da me sopra svolte il Barbagallo («Nuova Rivista Storica», dicembre 1922) obiettava: «Lo spettacolo delle ruine che si asconderebbero dietro ogni grande processo di civiltà, compiutosi per violenza, è una illusione. Ogni nuova civiltà che si elabora distrugge o annulla quella precedente, sia che essa si serva della violenza, sia che si serva di mezzi pacifici. Il cristianesimo distrugge la luminosa civiltà pagana; l'unificazione della Germania o dell'Italia distrugge le mille superbe forme del precedente sviluppo regionale; i figliuoli (la sentenza è classica) sono i *divoratori* naturali dei loro padri. Le rovine non sono quindi spianate dalla violenza, ma dallo svolgersi progressivo della storia.

«Abbiamo parlato di *ruine*, di *annullamenti*, di *distruzione*. Ma dobbiamo correggerci: l'espressione è inesatta, sia che si accenni a processo pacifico, sia che si accenni a processo violento. La Grecia vinta conquista il vincitore, e lo spirito mercantile di Cartagine risorge nel cuore stesso di Roma e del suo impero; così come l'aborrita e conculcata civiltà pagana trionfa nel seno stesso del cristianesimo...»

Non mi pare che l'obiezione intacchi ciò che io mettevo in rilievo. Ogni formazione storica nuova, che riesca a sovrapporsi per via pacifica alle formazioni preesistenti, ciò fa in quanto contiene in sé una potenza e un valore storico superiore, in relazione ai bisogni e alle aspirazioni materiali e spirituali dell'età. In misura di tale corrispondenza, che le conferisce la superiorità vittoriosa, riesce a *negare* storicamente (cioè ad annullare in ciò che le contrasti; ad elevare a più alta espressione in ciò che le sia consentaneo) la formazione preesistente; dove la superiorità di valore e di efficienza le manchi, la formazione apparentemente sopraffatta nuovamente s'insinua, si diffonde e risorge nella sua potenza, non distrutta perché non sostituita. E qui, certo, non è il caso di parlare di ruine e di distruzioni.

Ma ciò avviene sempre quando la sostituzione si compia per via pacifica, nella ricerca di un nuovo equilibrio delle forze in variazione; ma non accade già sempre quando lo spostamento delle posizioni si debba all'impeto della violenza. Nel primo caso il prevalere corrisponde a una superiorità di valore storico, che non distrugge, ma conserva e sviluppa ciò che un valore storico intrinseco possiede ancora; nel secondo caso invece la sconfitta non significa di per sé incapacità o inferiore possibilità di azione feconda nello sviluppo materiale e spirituale dell'umanità; e delle forze utili non poche vanno sommerse e distrutte per sempre. Tutti gli esempi citati dallo stesso egregio mio critico sono lí a dimostrarlo.

Certo: fare il processo al passato sarebbe vano e ridicolo. Ma chi tenta la valutazione storica della violenza non guarda solo alle età trascorse: nella storia cerca la norma di valutazione e d'azione per l'età presente; la conclusione della critica storica vuol essere la fondazione di un orientamento per il giudizio e l'attività politica attuale e futura. Vero è che la storia usurpa il nome di maestra della vita nella pratica; ma dovrebb'essere veramente *magistra et domina* nella fondazione della teoria, alla quale poi la pratica domanda ed attinge la giustificazione, con cui autorizzarsi di fronte alla coscienza degli attori, non meno che di fronte al giudizio degli altri.

Per ciò la critica di chi medita sulla storia e vuol trarne concetti direttivi e criteri di valutazione deve attingere le sue conclusioni da una considerazione piena del pro' e del contro, del diritto e del rovescio di una medaglia.

Indubbiamente una giustificazione storica della violenza c'è. Ma è sopra tutto – se non esclusivamente – una giustificazione *causale*, che consiste nella considerazione dei motivi e delle condizioni che in certi punti critici della storia ne determinano e ne rendono inevitabile l'esplosione; non è giustificazione *teleologica*, quale possa venirle da una funzione propulsiva che ad essa sia propria, vale a dire che da lei sola possa venir compiuta nel processo storico.

L'energia propulsiva della storia sta nelle forze che si sviluppano in un processo di preferenza silenzioso perché continuo, inavvertito perché senza esplosioni; e che quand'anche prorompono in un apparente slancio improvviso, allorché un ostacolo ne attraversi il cammino, solo dai lenti accumuli progressivi han tratto la capacità dell'impeto. Cosí la forza propulsiva d'una corrente è nelle sorgenti vive da cui rampollino continuamente nuove acque, non nella cascata che rumoreggia e spumeggia là dove un ostacolo costringa, dopo il ristagno e il rigonfiamento, l'onda all'irruenza impetuosa del salto. La cascata rumorosa non sarebbe, senza l'afflusso silenzioso delle acque; mentre questo può ben essere senza quella.

L'assalto alla Bastiglia, la notte del 4 agosto 1789, il Terrore e la dittatura di Robespierre non sarebbero stati possibili senza il precedente salire del Terzo Stato, nel formarsi della potenza economica della borghesia, la quale d'altra parte veniva operando, anche prima che la rivoluzione scoppiasse, una trasformazione profonda con l'acquisto dei beni, della nobiltà carica di debiti; mentre, per converso, il tramonto della schiavitú nel mondo antico, che è pure una trasformazione immensa, non si compie affatto per la violenza ribelle degli schiavi, ma per un

lento ed occulto processo economico: dove Spartaco è caduto vinto, riesce a trionfare silenziosamente l'esigenza economica.

E un esame, che sarebbe oltremodo istruttivo, di tutte le trasformazioni storiche, varrebbe nel confronto di quelle che han potuto essere silenziose e pacifiche, con le altre, che han dovuto svolgersi nel fragore di lotte cruente, a dimostrare che la violenza *può* bensí talora, ma non *deve* sempre essere ostetrica della storia. Nel processo storico, come in quello della generazione, v'hanno, sí, casi che richiedono il ferro del chirurgo, ma ve n'ha pure in cui la nascita si compie senza alcuna coazione esteriore.

E, in fine, nell'esaltazione della violenza e nella celebrazione di una sua funzione necessaria, che – dunque – muovono da una visione imperfetta e parziale della realtà storica, è insito un pericolo assai grave: che si ingeneri il convincimento che l'irruenza aggressiva sia non soltanto l'ostetrica, ma anche la genitrice, che basti cioè da sola a creare nuove, piú alte forme di vita e di rapporti umani. Reazionaria o rivoluzionaria che sia, troppo spesso la violenza appare animata da simile illusione.

La coscienza, che bisogna destare, è quella dunque della funzione puramente negativa della violenza: quando pure ella sia necessaria, occorre ad abbattere, ma è impotente a costruire. Lo schiavo, che spezza le catene in un impeto ribelle, se non ha creata entro di sé una forza sicura di autonomia e di vita indipendente, tornerà a porgere i polsi ad un nuovo padrone; a somiglianza del negro delle piantagioni del Mississipí, che oggi, vincolato a servitú per debiti dal proprietario bianco, si fa riscattare per passare in servitú del riscattante.

Chi s'illuda che l'impeto della violenza per se stesso valga a creare mai una superiore forma di vita, non pensa che l'attività creatrice della forza operosa e feconda deve precedere all'assalto per la demolizione degli ostacoli. Quando l'impeto demolitore sia necessario, ha bensí una funzione utile, e quindi una giustificazione storica, che appare evidente nel successo; ma anche questa giustificazione del successo gli vale soltanto nei limiti in cui l'opera sua era necessaria; oltre i quali potrà avere ancora una giustificazione *causale* nelle condizioni e nei motivi che determinano i suoi eccessi distruttori, ma nessuna giustificazione *teleologica*, in una funzione utile che gli spettasse [1].

[1] Anche a questo punto il Barbagallo («Nuova Rivista Storica» cit.) ha mosso obiezione. «Ma è proprio esatto dire che la violenza non plasmi, non crei? È proprio esatto dire che essa sia solo l'ostetrica di feti storici già formati, o non piuttosto che ne sia anche la matrice e generatrice? La risposta ci sembra indubbia quando si interroghi spassionatamente la storia. La creazione dell'unità

La giustificazione del successo viene addotta di solito anche per la violenza dominatrice dei piú potenti, uomini e popoli, che, soggiogando e costringendo gli altri ad esser veicoli e strumenti della propria potenza, riescano a moltiplicare i resultati della capacità superiore insita in loro, e ad apparire quindi i portatori di un grado superiore di vita. È il *diritto assoluto*, che Hegel conferisce in ogni età al popolo portatore del *Weltgeist*, cui risponde il *diritto degli eroi* entro ogni popolo.

Contro questa celebrazione della violenza che sembra fatta in nome delle necessità di sviluppo dell'umanità, bisogna svegliare e diffondere la consapevolezza del resultato immensamente superiore – non forse per rapidità, ma, certo, per intensità, sicurezza e permanenza – che può avere la confluenza di tutta la varietà delle forze, delle attitudini, delle iniziative e delle capacità umane (che un dominio violento comprime ed annulla) quando sian libere di esplicarsi e di concorrere con pari diritto all'attuazione del fine comune. Per questa convinzione io considero una società universale di liberi come il limite ideale, al quale abbia a tendere la storia.

civile e sociale dell'Italia antica non è già un processo che la spada romana semplicemente discopre e mette in luce, ma è *la creazione* della spada romana, per lo meno *in primo luogo* anche di questa. Lo stesso esattamente è a ripetere della Francia unificata dai suoi monarchi assoluti. Il M. afferma che la nuova fase della civiltà della Francia successiva alla rivoluz. franc., sarà stata possibile grazie alla già formata *potenza economica* della borghesia. Se non che, indubbiamente, furono le armi napoleoniche a *creare* in Italia e in Europa quella caratteristica storia di questi paesi nel secolo XIX, che il *progresso della borghesia* non riusciva a suscitare».

Il Barbagallo, a mio vedere, non distingue qui due punti ben diversi di natura e di valore, che egli congloba nella unità del fatto storico. La spada romana crea una *unità*: ma che questa sia *civile e sociale* anzi che barbarica ed oppressiva, deriva da una creazione non della spada, ma dello spirito romano, che aveva formato, nelle sue istituzioni giuridiche e politiche, un tipo di civiltà e di costituzione, che la spada poi diffonde ed impone alle altre popolazioni italiche; nelle quali poi si radica per la virtú sua intrinseca ben piú che per l'appoggio della spada. Alla quale tanto poco appartiene la creazione, che quando la spada romana si spezza e soccombe nel cozzo con le orde barbariche invadenti, la civiltà e la creazione giuridica di Roma non scompariscono con la sua potenza militare, ma rinnovano, piú lentamente e faticosamente, il miracolo dell'antica *Graecia capta* che *ferum victorem cepit*. Mentre, d'altra parte, la stessa Grecia, che con la potenza della sua civiltà domava (essa vinta) la violenza vittoriosa del rozzo nemico, non riusciva, per es., a infondere da vincitore la superiore vita spirituale propria alle popolazioni dei confini dell'India, quando ne affidava la conquista alla spada di Alessandro Magno, anziché alla suggestione delle arti e della filosofia.

E anche la storia delle conquiste coloniali potrebbe provare che le salde creazioni di un'espansione feconda appartengono alle nazioni che han saputo vivificare la conquista della spada con la diffusione ed organizzazione sapiente della propria civiltà superiore; là dove chi ha creduto che la parola appartenesse solo al cannone, e non ha saputo accompagnare alla violenza l'azione creatrice, s'è condannato ad esaurire sterilmente tempo e forze in una continua lotta infeconda, senza poter radicare fruttuosamente la propria conquista.

Anche nel caso delle armi napoleoniche la violenza non *crea* ma soltanto *libera* forze già esistenti e in via di sviluppo, per quanto impacciate e rallentate da ostacoli, che la violenza serve ad abbattere. Ostetrica dunque, sí: questa è la sua funzione storica reale; ma genitrice no, ché glie ne manca la capacità feconda.

Il materialismo storico

Pubblicato in « La Rivoluzione Liberale », II, n. 8, 3 aprile 1923. In risposta ad un articolo di Gaetano Mosca, apparso con lo stesso titolo, *Il materialismo storico*, in « La Rivoluzione Liberale » II, n. 1, 11 gennaio 1923. Questo articolo del Mosca riproduce sostanzialmente un brano della seconda parte degli *Elementi di scienza politica*, aggiunta alla seconda edizione dell'opera apparsa nel 1923 (la prima edizione era del 1896), nella « Biblioteca di scienze moderne» dei Fratelli Bocca. Nell'edizione Laterza del 1953, in due volumi, il brano si trova nel secondo volume, pp. 160-75. Analoghe considerazioni sul materialismo storico compaiono nel corso di storia delle dottrine politiche, svolto dal Mosca a Roma, a cominciare dal 1924, e pubblicato nel 1933 col titolo *Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche* (nell'edizione tascabile Laterza, 1966, vedi pp. 264-69). Secondo il Mosca i due assiomi principali del materialismo storico sono: *a*) tutta l'organizzazione politica, giuridica e religiosa di una società è subordinata al tipo prevalente di produzione economica, e quindi il fatto economico è la causa unica ed esclusiva di tutti i mutamenti materiali, intellettuali e morali che avvengono nelle società umane; *b*) ogni epoca storica racchiude i germi che, maturandosi a poco a poco, rendono necessario l'avvento di quella successiva con la conseguente trasformazione di tutta l'impalcatura politica, religiosa e giuridica della società. Col primo assioma Mosca riduce il marxismo a determinismo economico; col secondo, lo risolve in una concezione fatalistica della storia, in cui non hanno alcuna presa le idee morali, religiose, politiche, ecc. Quindi confuta il primo con una serie di esempi storici, onde conclude che l'errore di Marx è stato non tanto quello di metter l'accento sul fattore economico quanto quello di considerarlo fattore esclusivo. Confuta il secondo, cercando di dimostrare che è smentito dai fatti, cioè dal mancato avverarsi di quella concentrazione della ricchezza e dei mezzi di produzione, su cui era fondata la previsione marxiana del fatale deperimento della società capitalistica. Infine afferma di non credere che con l'avvento del collettivismo debba avere necessariamente inizio una nuova società fondata sulla giustizia sociale. Una previsione di questo genere è ancora una conseguenza di quella concezione ottimistica della storia che dominò nel secolo XVIII ed ora ha fatto il suo tempo.

Determinismo economico e materialismo storico.

Quando l'articolo critico di Gaetano Mosca sul materialismo storico usciva sopra queste colonne, io avevo da pochi giorni avuto occasione – in risposta ad un altro pur colto ed acuto avversario (B. Giuliano) – di osservare quale singolar sorte toccasse talora a certe dottrine, fraintese e deformate nella comune accezione, e confutate quindi con la ripetizione di quei medesimi principî inspiratori, che costituiscono la loro intima vitalità, e dovrebbero costituire le ragioni del loro riconoscimento.

L'osservazione debbo ripeter qui oggi, nell'atto di considerare le obiezioni del senatore Mosca, la cui ampia dottrina, il cui vivo senso dei processi storici facilmente riescono vittoriosi contro il rigido e gretto *determinismo economico*; ma quando in questo ritengono di aver colpito la dottrina filosofica del *materialismo storico*, son tratti a contrapporgli affermazioni che già i primi teorici di tale concezione avevano esplicitamente espresse, e che i consapevoli seguaci odierni non soltanto ben volentieri accettano, ma ripetono tanto instancabilmente quanto (ahimè!) vanamente, contro fraintendimenti e deformazioni sempre rinnovantisi.

« Non si vuol negare – scrive egregiamente G. Mosca a un certo punto del suo articolo – che il sistema prevalente di produzione economica, coi particolari rapporti che esso determina fra coloro che la produzione dirigono e che posseggono gli strumenti ed i loro coadiuvatori, non sia uno dei fattori che maggiormente influiscono nel modificare gli ordinamenti politici di una società, e che questo fattore non abbia il suo necessario contraccolpo anche nelle concezioni che servono di fondamento agli ordinamenti accennati. L'errore... sta nel credere che il fattore economico sia l'unico degno di essere considerato come causa e che tutti gli altri debbano essere riguardati come suoi effetti; mentre ogni grande esplicazione dell'umana attività nel campo sociale è nello stesso tempo causa ed effetto dei mutamenti che avvengono nelle altre: causa perché ogni sua modificazione influisce sulle altre ed effetto perché sente l'influenza delle loro modificazioni ».

Ora tale reciprocità del rapporto di causa ed effetto era precisamente il concetto che i fondatori del materialismo storico (assertori – non si dimentichi – della dialettica) contrapponevano alla univocità affermata nelle varie teorie dei *fattori* storici, caratterizzate dalla disgiunzione reciproca di quegli aspetti ed elementi dello sviluppo storico, che il marxi-

smo vede ed asserisce sempre legati dall'unità della vita. Solo per via della disgiunzione può uno tra i vari fattori essere preso come causa di tutti gli altri, convertiti in un semplice effetto: là dove il concetto marxistico della *praxis che si rovescia* significa invece un rapporto dialettico e uno intreccio e scambio d'azione tra cause ed effetti nella storia: per ciò Engels, nell'*Anti-Dühring* (cap. I) e nella nota lettera del 1890, contrapponeva alle altrui visioni unilaterali ed astratte la pienezza concreta della concezione dialettica sua e di Marx: « Ciò che manca a questi signori è la dialettica. *Essi non veggono che qui causa, là effetto: ecco un'astrazione vuota. Nel mondo reale simili opposizioni polari, metafisiche, non si danno che nelle crisi; tutto lo sviluppo si compie nella forma dell'azione reciproca* – di forze a dir vero assai disuguali – di cui il movimento economico è il piú potente, originario e decisivo; nulla vi è di assoluto e tutto è relativo; ma essi non se n'accorgono, per loro Hegel non è esistito ».

Ora, di fronte ad affermazioni cosí esplicite, è piú possibile riassumere col Mosca tutta la dottrina del materialismo storico nei due *assiomi*, nei quali egli vuole sintetizzarla?

Il primo assioma sarebbe la dipendenza di tutta l'organizzazione politica, giuridica e religiosa di una società dal sistema di produzione economica vigente, e di ogni mutamento intellettuale, morale e politico dai mutamenti del sistema di produzione; il secondo assioma sarebbe l'automatico generarsi e maturarsi, in seno ad ogni epoca economica, dell'epoca destinata a succederle, come nella presente epoca borghese, attraverso la progressiva concentrazione delle ricchezze, verrebbe preparandosi la fatale successione del collettivismo.

Anche qui mi basterebbe citare due molto esplicite dichiarazioni dell'Engels. L'una di una ben nota lettera del gennaio 1894: « Non c'è dunque, come taluno arriva ad imaginare, un'azione automatica delle condizioni economiche: gli uomini fanno *loro stessi* la propria storia, ma in un ambiente dato che li condiziona ». L'altra di uno scritto del 1890, che si richiama all'*Anti-Dühring*, contro l'Ernst, il quale accoglieva « la bislacca affermazione del metafisico Dühring, che per Marx la storia si compia quasi automaticamente, senza l'opera degli uomini (*i quali la fanno*), e che questi uomini vengano mossi dalle condizioni economiche (*che sono pure opera degli uomini*) come altrettante figure di scacchi » (*Sulla tattica socialista*).

Dove è evidente il nucleo essenziale della differenza del *materialismo storico* dal *determinismo economico*, col quale di solito (e anche dal Mosca) viene scambiato e confuso: ossia la unità (che il primo sem-

pre mantiene e il secondo rompe con l'ipostasi dell'economia) di ogni forma, aspetto e resultato dell'attività umana (siano le condizioni economiche, siano le politiche, giuridiche, religiose o quali altre si vogliano) con la sorgente dalla quale tutte derivano e in cui tutte si ripercuotono; con la energia rigeneratrice che tutte le produce e di tutte risente l'effetto nel modo di essere e di operare successivo: cioè l'uomo, che è il vero creatore della storia, nella quale forma e trasforma, genera e condiziona se stesso e tutto l'indefinito svolgersi del proprio sviluppo, e dei risultati, prodotti ed effetti di questo, continuamente convertentesi in fattori, cause e condizioni – limiti ed ostacoli da un lato, e per ciò stesso d'altro lato impulsi e stimoli all'ulteriore progressivo svolgimento.

Ciò posto non mi sembra il caso di addentrarmi nella discussione dei numerosi esempi, che il Mosca adduce in confutazione del *determinismo economico*. Potremmo, in piú punti, dissentire nel giudicare il valore probativo e il significato di piú d'uno tra quegli esempi; potrei, per esempio, alla sicurezza, con la quale il Mosca asserisce essere noto che la statistica ha dimostrato ormai l'inesistenza anche del semplice incamminamento della società capitalistica verso una concentrazione delle ricchezze e dei mezzi di produzione in sempre minor numero di mani, obiettare che studiosi pure eminenti, anche fuori del campo socialista, sono di parere ben diverso. Ricordava di recente il Longobardi (*La conferma del marxismo*) le conclusioni di Corrado Gini, che ha innegabile autorità nel campo della statistica, il quale in un suo libro del 1914 (*L'ammontare e la composizione della ricchezza delle nazioni*), scriveva che « i dati sui patrimoni dei viventi accusavano quasi da per tutto, negli ultimi anni, *una diminuzione della diffusione e un aumento della concentrazione della ricchezza*... Dalle relazioni accertate in questo cap. si può dedurre che *la concentrazione della ricchezza andrà, probabilmente, ancora crescendo in avvenire, ecc.* ». E ricordava altresí conclusioni analoghe del Nitti e dello stesso prof. Alberto De Stefani, che non può essere sospettato di superstizione marxista.

Ma accettando la discussione su questo terreno, io dovrei collocarmi all'angolo visuale di quella teoria, che il Mosca combatte, sí, sotto il nome di materialismo storico, ma che, invece, è puro determinismo economico. E la discussione sarebbe vana, perché si ridurrebbe a dibattito fra due avversari di una stessa concezione, che possono divergere non nella valutazione generale, ma solo nella interpretazione e nell'apprezzamento particolare dei singoli fatti.

Ciò che invece importa in cambio di simile disputa, è determinare il significato essenziale del materialismo storico, per bene intendere anche

per quali ragioni esso affermi (secondo l'espressione di Engels) che nella società e nella storia « fra i rapporti reali gli economici, per quanto subiscano l'azione degli altri rapporti politici e ideologici, siano in ultima analisi i rapporti decisivi, e costituiscano quasi il filo rosso, che attraversa tutta la storia e ne guida l'intendimento ».

La genesi e l'intendimento essenziale.

Lo scambio fra materialismo storico e determinismo economico non è certamente un errore esclusivo del Mosca: fra coloro stessi, che si credono e si affermano seguaci del marxismo, non sono pochi quelli che aderiscono alla stessa interpretazione, dalla quale han preso le mosse anche i fautori del revisionismo, dal Bernstein ai sindacalisti. Nel delineare il materialismo storico siccome teoria di uno svolgimento fatale della storia per movimento automatico dei processi economici, della cui realtà concreta non sarebbero che riflessi evanescenti e privi di efficacia propria le cosí dette *soprastrutture*, tutti (seguaci, revisori, avversari) si richiamano o potrebbero richiamarsi a certe formule schematiche, reperibili qua e là negli scritti specialmente di Engels, ma raffiguranti la complessa concretezza della dottrina con la stessa esattezza, a un dipresso, con la quale i rapidi tratti di un profilo caricaturale danno la precisa imagine di una persona.

Se fra le fuggevoli affermazioni sparse e talvolta contradditorie, fra gli abbozzi incompleti della dottrina, fra le frequenti esagerazioni polemiche dei due fondatori di essa, noi vogliamo orientarci con sicurezza, ci occorre un criterio valido: il quale non può essere altro che la ricostruzione della genesi e dell'intendimento essenziale di questa dottrina.

È noto che Marx ed Engels vengono dalla sinistra hegeliana e prendono le mosse dall'opera di Feuerbach. Analizzando l'essenza del cristianesimo e di ogni religione, Feuerbach aveva inteso a ricondurre l'uomo dal cielo in terra: l'uomo non è creatura, ma creatore di Dio; nelle sue miserie e nei suoi dolori, nei suoi bisogni e nelle sue difficoltà, esso proietta le sue aspirazioni e le sue idealità in una realtà ultramondana separata da se stesso e dalle necessità della lotta e dello sforzo operoso. Compie un'*autoalienazione*, convertendo in oggettività futura di appagamento la sua soggettività presente di bisogno; e nella preghiera e nell'attesa del miracolo rinuncia cosí all'attività, che è necessariamente consapevolezza della distanza tra aspirazione e meta, ed è perciò urto con gli ostacoli. Quindi il richiamo dell'uomo dall'illusione religiosa alla sua

realtà umana, non è soltanto richiamo alla consapevolezza del proprio essere, riconquista di quell'« io » che proiettato in altro mondo era alienato da se stesso; ma, nella riconquista della propria attività vitale, è anche coscienza della natura, delle difficoltà che essa oppone all'uomo, alle sue aspirazioni ed ai suoi bisogni; è consapevolezza della necessità di una lotta contro gli ostacoli. Per tal via il limite diventa esso stesso condizione e stimolo della praxis: mediatore il bisogno, l'ostacolo si tramuta in impulso all'attività. Sopra la scissione della realtà terrena e dell'idealità celeste l'unità del reale si ristabilisce; ma è una duplice realtà: della natura, che condiziona, e dell'uomo che esercita e svolge la sua attività. Ecco l'*umanismo naturalistico* di Feuerbach che si sostituisce al miraggio religioso.

Ora da questo *reale Humanismus* muove Marx; che si pianta e resta sul terreno concreto dell'umanismo; ma compie un passo ulteriore, di immensa importanza: dal naturalismo allo storicismo. Il campo della sociologia e della storia che, secondo Engels, era rimasto estraneo del tutto a Feuerbach, è quello in cui Marx trasporta l'umanismo: la realtà umana per lui non va cercata nell'astratto individuo, ma nell'uomo sociale, nella collettività associata. Gli uomini sostituiti all'uomo, la società messa al posto dell'individuo ci dà, nella confluenza ed unità dei molteplici sforzi e nella continuità delle generazioni, il passaggio dalla natura alla storia. Stimolo il bisogno, come già per Feuerbach, l'umanità combatte e supera via via gli ostacoli, modifica le condizioni naturali, inizia la sua storia. Storia, cioè processo di svolgimento, perché il bisogno che muove gli uomini non è, come in Feuerbach, la ripetizione sempre identica della fame, della sete e delle altre necessità naturali, onde per il rinnovamento costante degli stessi bisogni non possono generarsi che sempre le stesse azioni. Alla ripetizione statica si sostituisce lo sviluppo dinamico di bisogni sempre nuovi, infinitamente rampollanti dalle condizioni già raggiunte: come diceva già Bruno, « nate le difficultadi... sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profundità de l'intelletto umano si eccitano nuove... invenzioni ». Il bisogno per tal modo da esigenza naturale è convertito in forza generatrice e motrice della storia; al posto dell'astratto uomo della natura appare l'uomo reale e vivo nella storia: reale e vivo, in quanto collettività associata; nella storia, che è opera sua e, nel tempo stesso, condizione e stimolo continuo dell'opera successiva.

Quindi in questa nuova posizione di pensiero quattro punti appaiono essenziali: 1) il superamento della religione e la riconquista dell'uomo, come in Feuerbach; ma, in piú, col riconoscimento dell'uomo nella

società concreta e non nell'individuo astratto; 2) il risveglio della praxis storica, cioè dell'attività operosa e inesausta dell'umanità, non piú collegata, come in Feuerbach, con la natura statica, ma col dinamismo della storia, in una variazione progressiva, nella quale ogni momento è legato alle condizioni reali esistenti, sicché il passato condiziona il presente e questo l'avvenire; ma al tempo stesso è anche stimolo e impulso all'azione ulteriore modificatrice, sicché lo sviluppo storico risulta dalla confluenza e dal contrasto insieme di due elementi: le condizioni reali e la volontà umana. Questo è il *rovesciamento della praxis*, di cui parla Marx: l'applicazione alla storia del motivo essenziale del naturalismo umanistico di Feuerbach. 3) Nella dinamica della storia il cui inizio e svolgimento ha origine e radice nei bisogni, Marx è condotto alla scoperta del bisogno fondamentale fra tutti, che è l'economico; ma che è sempre un bisogno dell'uomo, non separato dall'uomo e per sé stante; 4) in conseguenza di ciò, nel campo dell'economia Marx, come Feuerbach nel campo della religione, è tratto a combattere ogni ipostasi, ogni proiezione e divinizzazione di ciò che è e non può essere opera ed attività umana. Quindi contro l'economia ortodossa, che compiva una *Selbstentfremdung* analoga a quella della religione, convertendo le categorie economiche in eterne ed immutabili dominatrici inflessibili dell'uomo, Marx vede nell'economia null'altro che un processo storico, opera dell'uomo al pari della religione. Ora separata dall'uomo, resa astratta e per sé stante, essa, come il dio della religione, diventava immobilizzata e convertita in mito come categoria eterna; ricollegata con l'uomo, forza viva dinamica, rientrava nell'ordine della mutazione e del divenire storico. La distruzione del feticcio significava riconquista della praxis, risveglio della coscienza e delle forze rivoluzionarie e loro messa in movimento ed azione. Ma in azione consapevole, cioè conscia del suo essere legata alle condizioni reali, non arbitraria, condizionata nelle sue possibilità, e nella direzione ed estensione di ogni movimento.

La praxis e la lotta di classi nella storia.

Questa derivazione, formazione e direzione essenziale del marxismo appare chiara ed evidente nella serie degli scritti di Marx ed Engels che precedono il *Manifesto dei comunisti*. E sarebbe agevole, ma ci porterebbe un po' per le lunghe, il documentarlo con citazioni, fino a quella formulazione scultoria della filosofia della praxis che ci appare nelle vigorose glosse di Marx a Feuerbach. Dove il rapporto fra l'uomo e la

realtà si riassume e s'impernia saldamente nell'azione, per la stessa reciprocità che viene stabilita fra il conoscere e l'operare. Per operare occorre intendere la realtà (ossia è necessaria una coscienza critica e storica del mondo), ma reciprocamente non si intende la realtà se non operando su di essa: « i filosofi han cercato di *interpretare* il mondo, ma bisogna *cangiarlo* ».

Ecco la reciprocità: occorre, sí, interpretare per cangiare; ma occorre del pari cangiare per interpretare. La reciprocità di queste condizioni e di questi presupposti non si può intendere se non nella *praxis che si rovescia*.

La realtà del mondo umano è nella storia. Ma nella successione delle età, onde questa è costituita, ogni età è come un ponte tra due rive che resterebbe incomprensibile nella sua esistenza e nella sua funzione se non si vedesse al di là e al di qua di esso la strada che ad esso mette capo e quello che da esso s'inizia e si svolge. Cosí la coscienza del presente implica ed esige due condizioni del pari: non soltanto, cioè, il passato, che del presente contiene le radici e le cause, le condizioni e i limiti; ma anche l'avvenire, che del passato e del presente deve esprimere il significato ed il valore.

Quindi la coscienza storica, sola coscienza piena della realtà umana, deve abbracciare nella sua visione tutta la storia, compiuta e da compiere, mirando ad un orizzonte sempre aperto, che si stende indefinitamente nel futuro non meno che nel passato. Solo cosí si coglie la visione della umanità che produce e rinnova sempre se stessa, nel processo infinito della praxis che si rovescia. Ma per ciò appunto per interpretare il mondo bisogna volerlo cangiare; ossia, secondo il concetto di Marx, solo nel rivoluzionario può affermarsi una vera e piena coscienza storica; giacché egli solo, mentre non può e non deve rinnegare il passato, se vuol essere consapevole di se stesso e della sua azione, cerca d'altra parte nel futuro lo svolgimento del presente, che ne deve esplicare il significato ed il valore; e solo per tal via può cogliere veramente la vitalità e forza creatrice della stessa storia trascorsa.

Come aveva detto Bruno, bisogna saper vivere *vivi* gli anni altrui ed i propri; ma è possibile *rivivere* veramente gli anni altrui, solo *vivendo* i propri; è possibile intendere solo rinnovando, nel cangiamento e nello sviluppo attivo.

Sviluppo attivo: ecco la differenza dalla teoria dell'evoluzione. Lo svolgimento in questa è un prodotto passivo di un processo di adattamento; nel marxismo è una conquista attiva che si compie per via della lotta.

Perché per via della lotta? Noi possiamo chiarirlo mediante un confronto con ciò che accade nello sviluppo organico e mentale dell'individuo. A ogni fase di tale sviluppo è necessario un equilibrio, un assestamento: le *forze* attive si sistemano in *forme*; ma non si cristallizzano in queste; le fasce, che stringessero sempre a un modo il neonato che cresce, finirebbero per soffocarlo. Ora analogamente nella società umana si ha nello sviluppo che è sprigionamento continuo e progressivo di *forze*, ad ogni fase il bisogno e la creazione di *forme* d'assestamento. Ma queste forme rappresentano il costituirsi di interessi differenziati, ossia di gruppi, di ceti, di classi interessate alla conservazione delle forme e dei rapporti esistenti, il differenziarsi della società equivale ad una scissione o lacerazione interiore di essa, e tale appunto risulta allorquando forze nuove, sollecitate da un bisogno di crescenza e di espansione, si avanzano impellenti, rappresentate da ceti o classi, che non possono adagiarsi nella sistemazione precedente, ma sono interessate allo sviluppo e al superamento della condizione esistente.

La scissione si manifesta allora nell'antitesi e nella lotta che ne deriva; la quale è, sí, lotta delle *forze* d'espansione contro la costrizione delle *forme* che ad esse contrasta; ma non è soltanto lo sforzo del pulcino che rompe un guscio inerte, perché è lotta con le *forze* vive di conservazione. Bisogno di nuove forme contro resistenza delle forme già costituite, è un'antitesi e un conflitto che nella realtà si concreta in urto di forze contro forze, cioè di classi contro classi: la lotta di classi per ciò appare, secondo la dichiarazione del *Manifesto dei comunisti*, essenza del processo storico, e, nel tempo stesso, forza motrice dello sviluppo.

Certamente questa lotta apre la via a tre diverse possibilità: il trionfo delle forze conservatrici (con la cristallizzazione della vita sociale in un rigido regime di caste); il logorio degli avversari nella lotta (con la rovina di entrambe le classi, di cui parla anche il *Manifesto dei comunisti*); e in fine, oltre questi due resultati, che non sono mai definitivi, il caso piú normale, della prevalenza delle forze d'espansione sugli ostacoli e le resistenze, con la prosecuzione dello sviluppo storico della civiltà.

Le forze produttive e la preminenza del bisogno economico.

Quali sono queste forze d'espansione, che generano il progressivo superamento delle forme sociali già costituite? Sono tutte le energie ed

attività crescenti degli uomini, che si possono ricondurre tutte al concetto di *forze di produzione*, dalla cui espansione appunto risulta l'incompatibilità della permanenza di forme convertite in vincoli, impacci e limiti, che urge spezzare e superare.

Ma queste *forze* sono gli uomini stessi, con tutto il complesso delle condizioni da loro create e dei bisogni crescenti che li sospingono. L'impulso allo sviluppo è sempre il bisogno, dal quale l'attività è destata ed eccitata; e fra tutti i bisogni ce n'è uno che è fondamentale, piú generale forse e impellente (nel complesso della società, bene inteso, non in tutti i singoli individui) di tutti gli altri: ed è il bisogno e l'interesse economico. Ma questo bisogno non è mai separato ed isolato dagli altri, né dalle altre forme di attività; perché non è separabile dal suo oggetto, l'uomo, in cui tutte le esigenze, tendenze e manifestazioni della vita si unificano in inscindibile rapporto di azioni e reazioni. Non è dunque (come pur taluno crede abbia pensato Marx) lo strumento tecnico, fatto nel processo delle sue trasformazioni quasi il dio creatore o il demone dominatore della storia: separato dall'uomo esso diventa una categoria astratta ed irreale, inconcepibile nella sua stessa esistenza, assurdo nei rapporti della sua genesi, del suo sviluppo progressivo, della sua azione entro la vita sociale e la storia umana.

Contro ogni scissione, alla quale tende la mentalità astratta di chi non intende la storia e la sua concretezza, si riafferma qui il principio dell'unità della vita. Non qui sempre causa, là sempre effetto (come ben diceva Engels): ma uno scambio dialettico incessante, una reciprocità d'azione, che dalle false disgiunzioni analitiche di qualsiasi teoria dei fattori ci riconduce alla sintesi di una concezione unitaria. Qui è la vita reale; e là è la dissezione anatomica, la quale ben riuscirà ad isolare un organo o un tessuto rendendolo morto ed inerte, ma non ci darà mai il suo rapporto vitale con tutti gli altri e la misura della sua efficacia, che solo nello scambio d'azione fisiologica e nell'intimità del nesso funzionale con tutto intiero l'organismo e con tutte le singole parti onde esso si costituisce, potran risultare ed esser colti.

Lo sviluppo dell'economia non si verifica e perciò non s'intende da solo, ma unicamente intrecciato agli altri elementi della storia umana, allo svolgimento di tutti gli altri bisogni e di tutte le altre forme di attività. Un esempio caratteristico Marx ed Engels ce lo presentano nella spiegazione del passaggio dalla comunanza primitiva dei beni dell'orda e della gente, alla appropriazione privata: il qual passaggio ci presentano successivo alla introduzione della pastorizie quando, sorto dalla convivenza familiare continuata il riconoscimento dei propri figli e lo

sviluppo del sentimento paterno, questo impulso di preferenza opera come dissolvente della comunione dei beni, e determina la transazione alla proprietà privata e alla trasmissione ereditaria di padre in figlio. Un mutamento economico di capitalissima importanza qui si compie per l'azione di sentimenti morali: è un caso tipico di quell'intreccio e scambio di azioni che non consente di designare come causa unica la cosí detta sottostruttura economica e come semplici effetti e riflessi privi di efficacia storica tutte le cosí dette soprastrutture.

Ciò tuttavia non toglie la preminenza nell'azione storica del fattore economico; perché fra tutti i bisogni umani quello economico è il piú immediato e generale, il piú pressante e forte, e come tale è decisivo nello sviluppo storico. Che significa questa qualifica di *decisivo*?

Prendiamo a confrontarlo con l'azione politica. Certo il materialismo storico non nega l'efficacia di questa; ma la subordina a due condizioni: che ella segua e costeggi la stessa via che percorre lo sviluppo delle forze produttive; e che porti a soddisfazione maggiore e piú piena del bisogno economico forze piú vaste ed intense, che non siano quelle che per altra via e per diverso indirizzo (di conservazione o di innovazione) possano conseguire appagamento piú adeguato delle loro esigenze che ne scaturiscono, o prima o poi è destinata a cedere o a spezzarsi; se vuol costruire senza il saldo fondamento o in anticipo sullo sviluppo delle forze produttive, l'attende il fallimento. Ecco l'errore delle due utopie (della reazione e del rivoluzionarismo anticritico), che consiste in entrambe in una sopravalutazione o fede nell'onnipotenza dell'azione politica. Ecco il senso nel quale il momento economico è *decisivo* in confronto agli altri.

Questo principio significa che la conoscenza critica della realtà è la premessa necessaria ad ogni azione storica. Significa che il materialismo storico è – come io credo di averlo definito con una certa esattezza – una *concezione critico-pratica*. Dalla critica della realtà sociale alla praxis storica: questo cammino segna il superamento dell'antitesi di volontarismo e fatalismo in un concetto realistico e vivo della necessità storica. Tanto piú realistico e tanto piú vivo, in quanto la formula sopra enunciata si rovescia nella sua reciproca; perché se (come s'è detto) non è possibile cangiare senza interpretare, d'altra parte solo chi vuol cangiare ed agire sa interpretare. Lo sforzo teorico del filosofo è vano se non è accompagnato e sorretto dalla volontà d'azione: soltanto nella praxis storica quindi si compie e si saggia nella sua verità la critica della realtà sociale.

Ecco la filosofia della praxis che s'immedesima col processo della

storia. E quanto siamo con ciò lontani da ogni concetto di fatalismo e di automatismo non c'è bisogno di star a chiarire.

Nota. Questi rapidi cenni non intendono certo essere una compiuta esposizione del materialismo storico; ma solo la dimostrazione – per via della presentazione di taluni punti essenziali – dell'errore, insito nelle interpretazioni correnti ed accolto e rinnovato anche nell'articolo di Gaetano Mosca. Per i lettori della « Rivoluzione Liberale » credo opportuno aggiungere una breve risposta ad un'osservazione di P. Gobetti a mio riguardo. Nel suo primo articolo su *La nostra cultura politica* (8 marzo 1923), in un assai cortese accenno ai miei studi sul materialismo storico, il Gobetti mi attribuisce una sfiducia nelle masse e una confidenza esclusiva nelle classi medie: nel che certo sarebbe una grave inconseguenza con l'interpretazione del materialismo storico che io sostengo, la quale proprio sull'azione storica delle masse deve imperniare il problema sociale dell'età presente. Ma in realtà – che io mi sappia – l'osservazione del Gobetti non ha altro fondamento se non il ricordo di un mio scritto sul fascismo (*Introduzione* alla raccolta degli studi sul fascismo dettati da rappresentanti dei vari partiti italiani), nel quale io, considerando che la forza ideologica e sentimentale del fascismo era venuta dalla adesione delle classi medie, vedevo e indicavo nell'immancabile futuro contrasto fra queste e i ceti plutocratici ed agrari quasi il reagente chimico della decomposizione futura. In una critica del fascismo io mi ponevo un problema *interno* a questo: la considerazione delle masse non c'entrava ancora, perché, quando io scrivevo, queste erano ancora fuori della organizzazione fascistica, che solo posteriormente iniziava la loro inserzione nei suoi ranghi.

Buenos Aires, gennaio 1958.

Le attività del bilancio

Pubblicato in « Critica Sociale », XXXIII, n. 21, 1-15 novembre 1923, cc. 328b-330b. Con queste pagine Mondolfo risponde ad un articolo di Carlo Rosselli, *Bilancio marxista. La crisi intellettuale del partito socialista*, apparso nello stesso fascicolo (cc. 326a-328b), e preceduto a sua volta da una nota della redazione in cui si legge: « Abbiamo pregato il nostro Rodolfo Mondolfo, il piú autorevole studioso del pensiero marxista, oggi, in Italia, di esprimere il suo giudizio sulle osservazioni e proposte del Rosselli ». Rosselli ritiene che uno dei principali motivi della crisi attuale del movimento socialista sia la stretta connessione in cui esso è vissuto con la dottrina marxistica, in breve « nell'assumere la dottrina marxista a pensiero ufficiale dei gruppi e partiti socialisti » (c. 326b). Dove vi son troppi marxismi non vi è nessun marxismo. Se si fa un bilancio di quel che è rimasto, in tanta frantumazione di correnti diverse, il nocciolo della dottrina marxistica, bisogna riconoscere che esso si riduce ai due principî del materialismo storico e della lotta di classe. Ma si può benissimo accettare e l'uno e l'altro senza per questo dichiararsi socialisti: entrambi sono diventati patrimonio comune della cultura politica ed economica delle scuole e dei movimenti politici piú diversi. Si può essere marxisti (ad esempio, Pareto) senza essere socialisti. Viceversa il continuare a costringere il socialismo sul letto di Procuste del marxismo come dottrina unitaria e sistematica ha per conseguenza l'irrigidimento e la chiusura dogmatica del movimento socialista. – Nella biografia intellettuale di Rosselli, che era nato nel 1899 e si era laureato in scienze sociali a Firenze in quegli stessi giorni, questo suo primo intervento politico sulla rivista socialista, rappresenta un momento importante, anche perché esso contiene in germe una delle tesi fondamentali di *Socialismo liberale*. La discussione con Mondolfo verrà ripresa subito dopo: cfr. piú oltre in questo stesso volume, *Contributo ad un chiarimento di idee*. Sull'episodio R. Treves, *Rodolfo Mondolfo e i fratelli Rosselli*, in « Critica Sociale », suppl. al fasc. 24 del 20 dicembre 1967, numero speciale dedicato a Rodolfo Mondolfo, cc. 12a-14c.

È veramente confortante il fervore di vita spirituale che ci appare in questo revisionismo giovanile: vita vera, stimolata da intimo bisogno e tesa in energico sforzo di rinnovamento e moto indipendente. Auguriamoci che l'esempio, *contagioso*, si propaghi.

Ma poiché questa vita attiva e feconda delle idee domanda ed esige la discussione, eccoci ad accoglierne l'invito.

La spiegazione, che il Rosselli dà della paralisi intellettuale del movimento socialista italiano, è un po' semplicista e un po' contradittoria. Semplicista, perché riconduce specialmente ad un cristallizzarsi del pensiero socialista entro il marxismo quel complesso fenomeno dell'allontanarsi, dal movimento proletario, del favore delle nuove generazioni intellettuali che han partecipato al moto di flusso e riflusso delle classi medie, sospinte da un cumulo di fattori molteplici a sentir prima un'affinità di intenti e di metodi d'azione e poi un antagonismo con le classi lavoratrici. È un po' contradittoria, perché converte in causa quella che è anche effetto; tanto che riesce a presentare la paralisi e la cristallizzazione intellettuale, da un lato come il fenomeno stesso da spiegare, dall'altro come la causa della propria causa.

Ma senza attardarci in discussioni secondarie, cominciamo col riconoscere che nel socialismo, come in tutte le fedi politiche o religiose, la cristallizzazione nelle formule dogmatiche, l'irrigidimento in un principio d'autorità, il ricorso all'*ipse dixit* segnano la decadenza intellettuale, la sostituzione della *lettera* allo spirito e, insieme, il pullulare dei contrasti fra gli interpreti e glossatori dei testi. Lo spirito non si assimila se non *vivendo*: non cioè imitando gli scolastici, che (diceva Bruno) *vissero morti gli anni proprî e gli altrui*, ma tenendo viva l'eredità del passato col vivere una vita propria, fervida di movimento e di rinnovazione.

È questa l'esigenza che muove anche il Rosselli a porsi il problema di *ciò che è vivo e ciò che è morto del marxismo*: che significa proposito non di repudiare, ma di richiamare a piú intensa e feconda azione le forze vitali, liberandole dalla mescolanza paralizzante delle scorie morte.

Senonché il Rosselli conclude: il punto sta nel rifiutare la vecchia etichetta del marxismo, e dirsi semplicemente *socialisti*, per rendere a ognuno la libertà di pensare a suo modo. Ora è evidente che, se si fa questione della libertà di ognuno di pensare a modo suo, neppure il titolo di socialisti può piú conservarsi; ma se questa libertà s'intenda, come il Rosselli pur vuole, nei limiti dell'accettazione *dei metodi e degli scopi del partito* (e sarebbe assurdo intendere diversamente, quando si fa questione della crisi del partito socialista e della via del suo superamento), allora il consentimento su un certo nucleo di dottrine, ossia la comunanza di un orientamento spirituale e di una visione della posizione e funzione storica propria è necessaria.

Dirsi semplicemente *socialisti* significa professare una determinata

finalità; ma la questione del fine implica quella dei mezzi, l'orientamento si collega alla intuizione della vita e della storia, l'azione pratica suppone il problema della possibilità storica e del metodo. E per ciò non è possibile distaccare l'affermazione di un fine dal complesso delle condizioni e concezioni, che ne costituiscono le necessarie premesse e l'inquadramento, e gli conferiscono quindi la possibilità della conversione in realtà pratica attraverso l'azione.

Di socialisti ce ne son stati in età diverse; e nella stessa età presente ce ne sono varie scuole. Ma che cosa ha costituito la forza di propagazione del socialismo *marxista*, ed ha determinato la conquista della sua preponderanza sopra tutti gli altri indirizzi? *Ciò che è vivo* o *ciò che è morto* in esso?

Porre l'alternativa è già attaccarsi al primo capo di essa. La potenza storica del marxismo è consistita in ciò: che ad una azione pratica esso forniva l'adeguato fondamento, in quanto non intendeva esser piú sogno generoso di un ideale nelle nuvole; non predicazione (nobilissima, certo, ma storicamente vana) di un'esigenza morale; non utopia contrapposta alla realtà, in quanto distaccata da essa, ma *concezione critico-pratica* di un processo storico, che ha una sua necessità in quanto risponde alle esigenze incoercibili delle masse proletarie; e trova nelle condizioni reali e nel processo del loro sviluppo gli elementi materiali della sua possibilità di attuazione e le forze interessate a questa: arma materiale dell'idea, che è a sua volta loro arma spirituale.

La conversione dell'esigenza ideale in azione storica è precisamente ciò che distingue il socialismo marxista da tutti gli altri; che ne ha costituito la superiore forza di attrazione; che gli ha dato il predominio su tutti gli altri nel movimento proletario. Il marxismo era ed è sopra tutto la *coscienza storica* del movimento proletario: coscienza critica, fatta guida e norma all'attività pratica; che nel materialismo storico ricerca la consapevolezza che la lotta di classe deve avere di se stessa, delle sue possibilità e del cammino progressivo delle sue conquiste.

Dice il Rosselli: i due capisaldi del pensiero marxista, materialismo storico e lotta di classi, sono entrati ormai nella coscienza di tutti, sono fra quei principî universalmente accettati, che non possono piú valere a differenziare un partito; tanto che si può essere marxisti senz'essere socialisti – se per marxisti si intendano i seguaci del pensiero sempre vivo, e non gli adoratori della parola di tutte le parole, veritiere od erronee, eterne o caduche, di Karl Marx. Io non oserei asserire questa universale accettazione del materialismo storico e della lotta di classe quali verità indiscutibili; non soltanto fuori del pensiero socialista essa

è tutt'altro che un fatto compiuto; ma negli stessi limiti di tale pensiero è a ritenersi una conquista tutt'altro che saldamente stabilita, se la rivoluzione russa, nelle intenzioni dei suoi condottieri e degli apologisti occidentali (non nella realtà, che s'è presa l'immancabile rivincita), voleva essere un ripudio del materialismo storico e della dottrina critico-pratica; e se lo stesso Rosselli si dichiara pronto a repudiare quelle che, impropriamente, chiama *le formule marxistiche*, quando si trovasse a scegliere fra il materialismo storico e l'attuazione del socialismo in Russia. Se si trattasse di una scelta volontaria, potrei anche dargli ragione; ma supporla tale è già muoversi fuori dell'orbita di quel materialismo storico, che egli stesso ha pur dichiarato patrimonio ormai comune a tutte le menti. E la critica riformista della rivoluzione russa, che il Rosselli accusa di aver battuto cattiva strada (*ego adsum qui feci*; e non me ne pento), ha inteso trarre da una durissima esperienza storica quegli insegnamenti fecondi, che essa poteva dare ad un movimento proletario che voglia essere consapevole, mostrando quale errore fosse nella fede nell'onnipotenza dell'azione politica, nella trascuranza delle esigenze delle nuove forze di produzione in via di sviluppo (la piccola borghesia agraria) invano compresse ed oppresse, nel ripudio della dipendenza di ogni tentativo di trasformazione sociale dalle condizioni reali e dalle possibilità, che queste offrano, di soddisfare gli incoercibili bisogni delle masse.

Lezione storica, di prim'ordine, che sarebbe colpa lasciar andare perduta; ma che, nella stessa necessità di esser lumeggiata, mostra quanto si sia lontani da quella universale conversione del materialismo storico in succo e sangue del pensiero di tutti, che pure il Rosselli afferma.

E tuttavia, anche se questa affermazione fosse esatta, non basterebbe a giustificare il repudio del marxismo. Giacché se ci sono marxisti che non sono socialisti, l'importante per noi è il collegamento del socialismo col marxismo, la salda fondazione del primo sulle basi del secondo, il passaggio insomma dall'affermazione di un ideale (che potrebbe anche essere utopia) all'azione storica, che è conquista di realtà. Azione storica, che ha bisogno di essere guidata e sorretta continuamente da una coscienza critica: quella esigenza di non proporsi se non problemi storicamente possibili, e fini raggiungibili, le cui condizioni, cioè, si trovino, se non già raggiunte, almeno nel processo del loro divenire, costituisce la norma fondamentale di ogni prassi storica; e basterebbe da sola a giustificare l'ispirazione marxistica del moderno movimento proletario.

Per giudicare quali siano, storicamente, i problemi risolvibili e i fini raggiungibili, il canone è nel materialismo storico. Il quale non è per il partito socialista soltanto un criterio direttivo per le ricostruzioni degli storici e l'interpretazione delle umane vicende; ma è (qui il suo immenso valore pratico) la coscienza stessa delle condizioni della propria azione storica, coscienza necessaria per *fare la storia* ancor piú che per ricostruirla: giacché lo studioso, che sbagli nella sua interpretazione ricostruttiva, non va incontro ad altro pericolo che di compiere lavoro poco pregevole; ma le masse, che errino nella direzione della loro azione, vanno a cozzare contro le tremende vendette della realtà. Le esperienze dei nostri giorni insegnano, con le conseguenze terribili che per il proletariato di vari paesi ha avuto la traduzione in norma universale di necessità particolari, che la rivoluzione russa aveva seguite per le specialissime condizioni storiche del paese.

E il marxismo significa anche questo: che, come diceva Engels, « *le pillole di Morrison*, le ricette buone per tutti i tempi, non sono affare nostro ». E il fatto che negli scritti e nell'azione di Marx i seguaci delle piú varie correnti socialiste possano trovare *il versetto* o l'esempio che fa al caso loro, dimostra, meglio di qualsiasi glossa, come lo spirito del marxismo fosse in quella coscienza critico-pratica, la quale dalla critica delle condizioni reali vuol prender sempre norma all'azione, alle sue possibilità, al suo indirizzo – variabili quindi a seconda delle condizioni stesse.

È il caso di repudiare questa coscienza critico-pratica, quasi che potesse essere elemento di debolezza, anziché di forza e di sicurezza al movimento proletario? Marx avrà potuto, piú che una volta, come individuo, ingannarsi: che importa? Avere un buon criterio d'orientamento non vuol dir certo essere infallibili; ma non averlo significa andare piú che mai soggetti all'errore. E nel marxismo non gli atti o le parole dell'individuo si devono ricercare; ma lo spirito vivo animatore, che il movimento socialista non ha alcun interesse a repudiare, come il navigatore non ha interesse a gettar via la bussola, o l'artefice a buttare lo strumento del suo lavoro.

E tanto piú ciò vale per i socialisti gradualisti. Sono essi, come il Rosselli afferma in profondo contrasto con tutto lo spirito informatore marxista? Ma che cos'è il materialismo storico, che cos'è la concezione critico-pratica, che cos'è la dipendenza sempre riaffermata dei problemi e dei fini dalle condizioni raggiunte o in processo di divenire, se non la teoria entro la quale il gradualismo trova il suo piú organico e coerente inquadramento?

Il pericolo, dal quale bisogna guardarsi, non è qui; non è in quel volontarismo concreto, che, mentre riconosce l'importanza e la funzione delle condizioni esistenti, afferma insieme il valore e il compito delle esigenze di classe e della azione volontaria agenti su quelle; non è, insomma, nell'accettazione della concezione critico-pratica; ma è nella separazione dei due termini che il marxismo congiunge – la volontà (azione politica) affermata indipendente dalle condizioni del suo operare (sopra tutto economiche); e lo svolgimento dei processi economici, supposti automatici, fatali e inflessibili, dominatori degli uomini. L'esempio, che il Rosselli richiama, del fatalismo di taluni pseudomarxisti di fronte al fascismo, egli stesso dichiara derivante da una erronea interpretazione del marxismo; e non può quindi corroborare una proposta di ripudio.

Il socialismo per essere, come deve, una forza storica, ha bisogno di una coscienza storica: questa è la funzione che allo spirito marxistico spetta in esso – allo spirito e non alla parola; a ciò che è vitale ed attivo, non a ciò che è caduco ed inerte.

Contributo ad un chiarimento di idee

Pubblicato in « Critica Sociale », XXXIV, n. 1, 1-15 gennaio 1924, cc. 14a-16b. Rosselli aveva replicato all'articolo di Mondolfo, *Le attività del bilancio*, con un altro articolo, *Aggiunte e chiose al bilancio marxista*, in « Critica Sociale », XXXIII, n. 23, 1-15 dicembre 1923, cc. 359a-362a, in cui aveva osservato, tra l'altro, in una nota, che Mondolfo coi suoi scritti marxisti aveva fatto opera originale piú che di interprete di Marx. Sostanzialmente ribadiva il concetto che il marxismo riposa su una concezione schiettamente deterministica e ogni interpretazione diversa è una inutile, anzi dannosa, forzatura. Limitando ancor piú l'importanza che nell'articolo precedente aveva attribuito ai due principî della lotta di classe e del materialismo storico, sostiene, rispetto al primo, che sarebbe meglio insistere sulla lotta contro il regime economico-politico da cui derivano i mali della società contemporanea, piuttosto che sulla lotta contro una determinata classe, perché ciò crea negli avversari l'opinione che il movimento socialista sia volto soltanto alla negazione e alla distruzione; rispetto al secondo, che la dottrina del rovesciamento della prassi è tanto misteriosa per i non iniziati da non poter essere diffusa tra le masse senza snaturarla e senza che venga facilmente fraintesa. Contro il tentativo mondolfiano di dare un fondamento scientifico all'interpretazione gradualistica del marxismo, afferma che il socialismo al momento presente ha piú bisogno di fede che di scienza: « Oggi è assai preferibile un utopista premarxista purché antifascista, a tutta una tribú di marxisti in fregola di collaborazione. Al dogmatismo deve succedere il criticismo, al monopolio la libertà, la concorrenza intellettuale » (362a). È da tener presente che il Rosselli ritornerà sull'interpretazione mondolfiana del marxismo in alcune pagine di *Socialismo liberale* (1928), in cui dirà senza tanti riguardi che il marxismo di Mondolfo è un marxismo di fantasia, che cerca di far rientrare di contrabbando nella dottrina marxistica « grazie a delle acrobazie dialettiche e a uno sforzo d'erudizione » le proprie idee (cito dall'edizione del 1945, p. 44). Dopo aver riportato alcuni brani di saggi mondolfiani, conclude che essi contengono affermazioni « completamente gratuite » e che « Marx non ha mai lasciato supporre di poter far sua una concezione cosí incomprensibile » (p. 47). Rosselli negava recisamente, ostinatamente, che si potesse trarre da Marx una dottrina che rimettesse in onore il momento volontaristico nella storia umana.

Accolgo volentieri l'invito della « Critica » a replicare ancora a C. Rosselli, perché sono convinto che giovi ogni sforzo di chiarire, a noi stessi ancor prima che agli altri, le idee, e che perciò siano proficue queste discussioni. Le quali per altro saranno piú feconde, se non si ridurranno a un dialogo fra noi due; ma troveranno anche nuovi interlocutori, che raccolgano la nostra successione: come, talora, nei dialoghi platonici segue, a chi dà l'avviamento alla disputa, altri che la continua.

Senza seguire il mio contradittore in tutti i particolari, che renderebbero frammentario e disperso il nostro discorso, mi pare che qui occorra distinguere due punti, che sinora abbiamo considerato connessi e intrecciati fra loro: l'interpretazione del marxismo e l'opportunità della sua conservazione come bussola del movimento proletario.

Interpretazione del marxismo.

Non si consideri il primo punto come puramente accademico. Non dobbiamo dimenticare che è una realtà storica il tenace attaccamento al marxismo di tutti i partiti socialisti contemporanei: il fatto che tra noi, ad. es., prima e dopo le scissioni, le varie correnti si son battute cosí spesso a colpi di citazioni ed interpretazioni di testi, è, certo, indice di uno scolasticismo che va combattuto, perché allontana ed astrae dalla concretezza della realtà storica; ma nelle stesse deplorevoli esagerazioni è manifestazione esso stesso di una realtà psicologica, che non può essere disinvoltamente e *tout court* repudiata da chi, volendo operare sulla realtà, ha pur bisogno di aderirvi. E quindi non è senza importanza pratica convincere i marxisti che il testamento di Marx, ben lungi dal consistere in una prescrizione di adorazione feticistica delle sue parole, indicazioni o previsioni particolari (tante volte errate) sta sopra tutto nell'ammonimento sempre vivo: « le cose non possono rimanere cosí; e *noi stessi, noi uomini* dobbiamo mutarle ». Aderire alla vita, per aderire allo spirito del marxismo: ecco l'insegnamento al quale vorrei che tendesse la interpretazione della dottrina del maestro. Il maestro che insegna l'attività autonoma e infonde la coscienza della responsabilità storica: ecco il maestro sempre vivo e presente.

Ma a questo proposito io non contesto affatto al Rosselli che la coesistenza di interpretazioni divergenti attesti che l'opera di Marx e di Engels è tutt'altro che chiara ed univoca. L'ho sempre detto anch'io; ma credo che il criterio migliore, per distinguere lo spirito essenziale

dalle scorie eliminabili, sia nel ricostruire il loro orientamento nella sua genesi, nel suo intendimento e significato, che danno il timbro caratteristico alla loro dottrina e ne costituiscono la ragion d'essere. E in questa determinazione si riesce insieme a due resultati: di ritrovare il filo della continuità e coerenza essenziale, attraverso tutti gli ondeggiamenti e le contradizioni superficiali, e di scoprire (ciò che piú monta) quel che è sempre vivo e fecondo sotto l'ingombro delle inutili e morte scorie.

Ci sono, è vero, interpretazioni contrastanti: ma fra quelli che conoscono e tengono presente tutto il processo di formazione e di sviluppo del pensiero marxista, la divergenza essenziale si può riassumere in un punto: la determinazione del rapporto fra gli scritti anteriori al *Manifesto* e quelli successivi. Fino al *Manifesto* (incluso) tutti gli studiosi seri del marxismo convengono nel riconoscere una dottrina volontaristica ed attivistica; dopo, alcuni (come E. Leone) veggono ed affermano una deviazione verso un automatismo dei processi economici e un fatalistico determinismo materialistico.

Per decidere la divergenza bisognerebbe entrare in una discussione, che non può certo contenersi nei limiti di un articolo. Io qui mi limito a stralciare da una trattazione dell'argomento, che introduco nella nuova edizione delle mie *Orme di Marx*, il richiamo di un luogo oltremodo significativo del *Capitale*, cioè proprio di quell'opera nella quale il determinismo e l'automatismo si asseriscono tipicamente rappresentati. A proposito dello svolgimento storico degli strumenti di produzione, Marx ricorda « la storia della *tecnologia naturale*, vale a dire la formazione degli organi delle piante e degli animali, considerati come mezzi di produzione per la loro vita », sulla quale attribuisce a Darwin il merito di aver fatto rivolgere l'attenzione degli studiosi. Nel che egli, interpretando il darwinismo in senso lamarkiano, viene ad affermare una concezione *storicistica* dell'evoluzione naturale, in quanto spiega la trasformazione della specie come derivante, non dal passivo adattamento all'ambiente, ma dalla stessa attività degli organismi, che creano quasi se medesimi, ossia gli organi della loro vita e dell'esercizio delle funzioni vitali.

Ma a questo concetto attivistico Marx tanto piú volontieri aderisce, in quanto esso inquadra in una generale intuizione della vita il concetto che egli aveva già affermato della vita dell'umanità: gli uomini creatori della propria storia, forgiatori dei mezzi e delle condizioni della propria esistenza e del proprio sviluppo. Il concetto delle *forze di produzione*, esercitantisi e quindi sviluppantisi sotto l'impulso dei bisogni, era nella sua mente già nato dalla considerazione della storia umana; ma quando

tutta la storia dell'evoluzione organica gli si illumina di luce nuova per mezzo di esso, apparendogli quale storia della *tecnologia naturale*, esso acquista per lui una suggestione nuova e piú viva; e tanto piú attraente e persuasiva gliene appare l'applicazione alla storia della società umana.

In questa applicazione pertanto, come nella stessa teoria naturalistica, dalla quale qui Marx viene a prender le mosse, due caratteri appaiono essenziali: la concezione *economica* del processo di sviluppo, inteso nella sua rispondenza ai bisogni vitali; e la interpretazione *attivistica* di esso, come resultante dalla continuità della prassi. Ma se il primo carattere nella storia umana non appare con maggior rilievo che in quella delle specie animali, il secondo al contrario si accentua per la consapevolezza (che Marx trae da G. B. Vico) che noi possiamo aver scienza vera solo di ciò che facciamo, e che ciò vale precisamente per la storia, in quanto essa è opera nostra. « La storia – si chiede Marx – degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale d'ogni organizzazione sociale, non sarebbe forse anch'essa degna di tali ricerche? E non sarebbe egli piú facile il condurre tale impresa a buon fine, *giacché, come dice Vico, la storia dell'uomo si distingue dalla storia della natura in ciò, che "noi abbiamo fatto" quella e non questa?* »

La storia dell'umanità per tal modo si delinea tutta come svolgimento delle forze produttive: ma queste sono le creatrici attive e consapevoli, non un resultato automatico della storia.

Questo mondo delle nazioni (aveva detto Vico) è fatto dagli uomini: una visione attivistica e volontaristica della storia si afferma anche nel *Capitale*. Ma è sempre, qui come altrove, un volontarismo concreto, in rapporto con la realtà delle condizioni, dalle quali provengono gli stimoli all'azione, e sulle quali si deve operare: è sempre una concezione *critico-pratica*, è sempre il processo della *praxis che si rovescia*.

Nel quale pertanto la critica della realtà esistente ha una funzione importantissima, e non può essere considerata come scoria. Scoria è il fatalismo messianico, che contrasta alla essenziale affermazione volontaristica della praxis; ma non altrettanto può dirsi del concetto del plusvalore, anche se nella scienza economica esso e la teoria del valore-lavoro non risultino accettabili. La funzione che ad esso resta, è pratica e non scientifica; il suo significato è morale e non economico; la sua determinazione esce, non dall'analisi della sola realtà esistente, ma dal confronto di essa con una ideale associazione di liberi produttori, nella quale la forza di lavoro perde la forma di *merce* che ha nella società attuale, per riacquistare la dignità propria della personalità umana creatrice di nuovi valori.

Non posso qui diffondermi in dimostrazioni di questi concetti, e debbo rimandare alla trattazione altra volta fattane; ma ciò che qui mi preme affermare, si è che la funzione critico-pratica della teoria del plusvalore sta in questa contrapposizione al lavoratore-merce (società borghese) del lavoratore-*persona* (umanità consociata): dove la coscienza della condizione presente del proletariato, ossia la sua coscienza di classe, implica la concezione di una società di liberi produttori, organizzata non per il profitto individuale, ma per la produzione sociale in vista dei bisogni sociali. Coscienza della realtà attuale (*Unmenschlichkeit* o disumanità) ed aspirazione ad un diverso ideale (*umanismo*) si implicano a vicenda: e per ciò la coscienza di classe viene ad unificarsi con l'azione di classe.

Il marxismo come bussola del movimento proletario.

E qui veniamo alla questione della utilità del marxismo come bussola del movimento proletario. Il marxismo si può riassumere essenzialmente in questi concetti cardinali: 1) filosofia della prassi e materialismo storico, ossia concezione volontaristica e critico-pratica della storia, riconoscimento della importanza centrale del bisogno e del fatto economico nell'attività umana e nella storia della società, e affermazione delle lotte di classi come chiave di volta di tutti i processi storici; 2) determinazione dell'essenza della società attuale come antagonismo di borghesia (complesso, ma non sempre blocco di ceti detentori dei mezzi di produzione e di scambio) e proletariato (classi lavoratrici, possedenti soltanto la propria forza lavoro), e come dominio della *merce*, in cui la stessa forza di lavoro umano vien ridotta a nulla piú che merce, soggetta alle leggi economiche della domanda e dell'offerta; 3) riconoscimento dello spontaneo destarsi, da questo *disumanamento*, di un'aspirazione *umana* nel proletariato: ossia coscienza di classe, che spetta alla propaganda di risvegliare piú nettamente e alla teoria socialista di illuminare e all'azione pratica di svolgere, corroborare, e intensificare nella sua consapevolezza, ma che ha questo di caratteristico, di fronte ad ogni altra coscienza di classe, di avere un'inspirazione *umana*, cioè universalica, e di tendere all'emancipazione, non di se stessa soltanto come classe, ma dell'umanità intiera da ogni divisione di classi; ossia non alla affermazione di un nuovo dominio in cambio del vecchio, ma alla universale liberazione. Ma appunto per questa caratteristica sua propria, la classe proletaria, diventando *arma materiale* della filosofia, che è sua *arma spi-*

rituale, dà all'ideale etico una concretezza storica, e lo fa passare dal campo dell'utopia sul terreno dell'azione realizzatrice: l'azione di classe, per la prima volta nella storia, significa avviamento all'attuazione di un'umanità consociata.

Ognuno di questi concetti, preso singolarmente, si può ritrovare anche in altri indirizzi di pensiero, e specialmente nelle varie correnti socialiste del tempo; ma ciò che caratterizza e differenzia il marxismo è il congiungimento e l'unità loro in una dottrina, che per questa feconda confluenza appunto è riuscita a conquistare la prevalenza su tutte le altre concorrenti. Vi è riuscita, perché dava al movimento proletario una coscienza storica di se stesso e dei suoi fini, e l'orientamento efficace della sua azione.

Ha oggi essa perduta questa sua funzione? Solo una risposta affermativa a tale domanda potrebbe giustificare o far ritenere utile l'abbandono, non dico del nome (che potrebbe aver poca importanza, se non fosse legato a uno spirito vivo), ma delle concezioni essenziali onde quella dottrina consta.

Il Rosselli mi domanda: ma è proprio utile o necessario che i socialisti continuino ad insistere tanto sulla teoria della lotta di classe? O la lotta è nelle cose, ed è inutile perder il tempo ad insistere su di essa; o non c'è, e la propaganda si risolve in una illusione dannosa.

Ora qui il Rosselli non coglie il punto centrale della questione. Egli è convinto della realtà della lotta di classe (tanto che la sua polemica revisionista si impernia anche sull'affermazione che del riconoscimento della lotta di classe è ormai impregnata la mente di tutti, socialisti ed antisocialisti); ma dice: lasciamola all'azione delle organizzazioni di lavoro, che vi son tratte anche senza volerla (v. sindacati fascisti); l'insistervi sopra nella teoria può portare a fraintendimenti e deviazioni dall'armonica visione della ideale società futura. E con ciò si dimentica, il Rosselli, del carattere differenziale della coscienza di classe del proletariato da quella delle altre classi: l'universalismo contro i particolarismi.

Il pericolo vero non è nell'accentuazione della coscienza di classe – che è nel proletariato e deve essere soltanto coscienza di fini universali – ma nella sua attenuazione ed evanescenza. Da questa veramente derivano tutte le deviazioni. Deviazioni verso i particolarismi gretti delle singole categorie, che tendono a trasformarsi in élites privilegiate a danno della totalità della classe, formandosi una mentalità borghese e sfruttatrice; e deviazioni verso pretese di dominio o dittatura, che rovesci le posizioni attuali, ma conservi la divisione dei due piani della so-

cietà; deviazioni sempre dall'universalismo, ossia dalla coscienza di classe, che è propria del proletariato in quanto tale.

Se e quando, al contrario, la coscienza di classe sia vigile e chiara, questi smarrimenti non sono piú possibili; e non c'è nessun bisogno di quell'atteggiamento ringhioso e di continua ostilità negatrice e distruttrice, che il Rosselli teme. La coscienza di classe, netta e illuminata, consente anzi di intendere come, alla preparazione del fine universalistico, giovi anche la collaborazione, che, compiuta in vista del fine di classe (universale), non corre piú il rischio di diventar connivenza colpevole, ma è anzi una forma e un aspetto della stessa lotta per il conseguimento delle aspirazioni socialiste. Connivenza e complicità, quando alla coscienza universale della classe si sostituisca quella particolare di categoria, con gli egoismi delle maestranze, incuranti del danno generale, pur di accaparrarsi (con protezionismi e privilegi per sé e per le proprie industrie) vantaggi singolari; ma forma e mezzo di lotta per i piú alti fini sociali, quando la coscienza di classe insegni a mirare piú in su. Non ho che a richiamarmi, su questo punto, a quanto già altra volta scrissi, su queste colonne, intorno alla convertibilità reciproca dei due concetti di *collaborazione e lotta di classe*.

Ora a tutto questo non giova obiettare, come fa il Rosselli, che si tratta di concezioni difficili, che non possono diffondersi senza pericolosi snaturamenti. Questi pericoli ci son sempre, per qualsiasi dottrina, per semplice che sia. Anche quando si diriga immediatamente al sentimento e alla fede, una predicazione trova sempre deformazioni e molteplicità di interpretazioni divergenti negli stessi piú fervidi seguaci. Guardate la predicazione di Cristo.

Ma i fraintendimenti e travisamenti non impediscono l'azione storica delle idee, che rispondano (e tale è appunto la dottrina di Marx) alla realtà delle condizioni, delle esigenze e delle aspirazioni dell'età. Non tutti, no, i componenti le schiere dei seguaci sono veramente in grado di intendere nel suo complesso e profondo significato filosofico e storico il marxismo; ma che per ciò? La classe lavoratrice si orienta nel senso di esso anche senza saperlo; per l'immediata e diretta suggestione delle sue condizioni, per l'intuizione delle necessità dell'azione, che le balena pronta e sicura senza bisogno di tante conoscenze filosofiche.

Non corrisponde all'indirizzo essenziale del marxismo, forse, l'azione storica della classe lavoratrice in Inghilterra? Ma se dalla considerazione di essa, quand'era pure appena ai primi suoi passi, Engels prima, e poi il *Manifesto dei comunisti* e il pensiero di Marx han tratto cosí gran parte della propria inspirazione!

Ma quella, che è coscienza immediata, spontanea e istintiva nel proletariato, deve diventare coscienza riflessa e meditata e filosoficamente consapevole nei condottieri e negli intellettuali. Ai quali spetta una funzione di illuminare via via in modo sempre piú chiaro le coscienze altrui, perché agli impulsi oscuri dell'istinto possano sempre piú sostituire le direttive consapute della deliberazione intelligente.

Processo non facile, certo, né rapido. Ma se c'è un campo, nel quale il principio marxistico del *rovesciamento della praxis*, ossia del primo resultato che diventa condizione di un resultato ulteriore, trasformantesi a sua volta in nuova condizione di nuovo sviluppo, e cosí via via, in un processo laborioso e travagliato, ma fecondissimo – trovi utile applicazione, è proprio questo, della progressiva formazione della coscienza di classe del proletariato.

Apriamo, sí, larghe e libere le porte del partito a tutte le correnti ideali, che consentano nel fine al quale il partito tende: la discussione sarà la vita stessa delle nostre convinzioni, anzi l'accrescimento e l'intensificazione della loro potenza vitale, di propagazione e di fecondazione delle menti. Ma per questa libertà stessa di discussioni, che ci fa aborrire da ogni imposizione ad altri di una filosofia ufficiale, non possiamo rinunciare noi alle idee, delle quali siamo e ci facciamo sempre piú convinti. E questo mi pare un po' il caso del Rosselli, che appunto perché si sente persuaso del marxismo vorrebbe metterlo da parte; e dimentica, nell'affermare simile esigenza, che se tutte le correnti facessero altrettanto, ci ridurremmo a schiere di ciechi brancolanti nel buio. E oggi piú che mai c'è bisogno di vedere, e di veder chiaro.

La nostra lampada non ci basterà, dice Rosselli. Certo, errori ne commetteremo, incertezze ne sentiremo, divergenze ne avremo. Ma se l'infallibilità e la sicurezza dogmatica son da lasciarsi a chi (beato lui!) possieda un lume sopranaturale, quanto piú malsicura e penosa non sarebbe la nostra condizione, se rinunciassimo a quella luce intellettuale, che alla comune dei mortali può esser concessa? Non in confronto ai sogni utopistici, ma sul terreno delle possibilità reali, dobbiamo cercare quali siano le condizioni della maggior efficienza della nostra azione. Questo è il punto: e qui per me è la ragion d'essere e la funzione utile del marxismo nel movimento proletario.

Ricordando Antonio Labriola

Pubblicato in «Critica Sociale», XXXIV, n. 4, 15-29 febbraio 1924, cc. 61a-62b. Due anni prima Mondolfo aveva scritto una breve prefazione al libro del suo allievo Sandro Diambrini Palazzi, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, Zanichelli, Bologna s. d. (ma la prefazione è datata dicembre 1922), pp. VII-XI. La prefazione è soprattutto una risposta a Balbino Giuliano che aveva voluto spiegare, in polemica con lo stesso Mondolfo, «le ragioni della caducità del marxismo» (cfr. di B. Giuliano la recensione alla seconda edizione di *Sulle orme di Marx*, in «Rivista di cultura», I, 1920, pp. 81-84). Assumeva quindi particolare importanza al momento presente il richiamo ad Antonio Labriola «che nettamente fissava nella filosofia della praxis il nucleo e il nerbo del marxismo» (p. IX).

Nella storia del marxismo in Italia, la data della pubblicazione degli scritti di Antonio Labriola[1] ha – nel campo della fondazione teorica – un'importanza non minore, certo, di quella che ebbe, sul terreno dell'azione pratica, la costituzione di un partito socialista, assumente a cardine del proprio movimento i principî della lotta di classe e del materialismo storico, per distaccarsi e differenziarsi dalle correnti economiche e politiche, agitantisi con diverse inspirazioni di principî ed orientazioni di metodi in difesa delle rivendicazioni proletarie. Il fatto storico dell'azione pratica precede ed anticipa l'affermazione della consapevole concezione teorica; in conformità di quel concetto, che Antonio Labriola applicava alla prima formulazione della dottrina per opera di Marx e di Engels: «nata precisamente in date condizioni e cioè non come personale e discutibile opinione dei due scrittori, ma come nuova conquista del pensiero per la inevitabile suggestione di un nuovo mondo che si sta generando già, ossia la rivoluzione proletaria».

Il germinare del nuovo mondo anche in Italia doveva pur fra noi de-

[1] Per una limpida esposizione riassuntiva dell'opera di Antonio Labriola può vedersi il libro di S. Diambrini Palazzi, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, Zanichelli, Bologna 1923.

terminare il sorgere di quell'esigenza alla quale altrove aveva prima corrisposto l'opera di pensiero di Marx e d'Engels e dei loro discepoli e continuatori piú eletti: il bisogno stesso che dall'azione (pur orientata continuamente dall'immediato contatto con la realtà e dalla quasi istintiva inspirazione delle pronte e dirette intuizioni delle necessità reali) si suscita per la riflessione desiderosa di piú profonda e sicura consapevolezza: il bisogno cioè di una visione organica e coerente della realtà nei suoi rapporti con l'attività degli uomini, ossia il bisogno di un meditato e netto orientamento filosofico, che possa inquadrare le contingenze particolari dell'azione in una sistematica comprensione della storia, e conferire quindi piú certo indirizzo alla stessa quotidiana operosità pratica.

Questo bisogno tanto piú appariva impellente e vivo in quanto nell'assimilazione del marxismo fra noi – come del resto anche altrove – s'era venuta determinando (per opera specialmente di propagatori, provenienti da ben diversa preparazione e formazione mentale, che non fosse quella in cui s'era costituita la dottrina di Marx) una strana antitesi fra la pratica dell'azione proletaria e la teoria, che pretendeva darle l'inquadramento e le direttive. L'azione proletaria – seguendo l'affermazione della realtà storica della lotta di classe e della necessità che la classe proletaria, conquistando la sua coscienza unitaria ed universale, esercitasse una crescente pressione per la trasformazione della società divisa in classi antagoniste (detentori dei mezzi di produzione e scambio, e proletari ridotti a merce forza di lavoro) in una umanità consociata di produttori – si dispiegava in un intervento operoso rivolto a modificare le condizioni storiche ed a volgerle via via, in misura crescente, nella direzione voluta. Ma la volgarizzata e deformata teoria del materialismo storico, al contrario, presentava l'imagine di un divenire automatico e fatale dei processi economici, che da se stessi, fuori e contro ogni volontà ed azione degli uomini, meccanicamente avrebbero condotto alla *espropriazione degli espropriatori*. Interpretando il materialismo storico quale vero e proprio *materialismo*, si applicava alla storia il concetto, in cui questo racchiudeva la realtà della natura e della vita: movimenti meccanici della materia, di cui la coscienza e la volontà non sarebbero che parvenze inconsistenti, come le iridescenze della spuma del mare nell'agitato sollevarsi delle onde. Di modo che la conclusione piú realistica e giusta sarebbe stata l'attesa inerte e fatalistica dell'automatico svolgersi delle cose: quando pure non si fosse concluso che l'azione di classe per la conquista di migliori condizioni di lavoro e di salario, ostacolando e ritardando il fatale compiersi della concentrazione

della ricchezza e della miseria crescenti ai due poli opposti, e, quindi, l'approssimarsi del finale cozzo risolutivo, fosse da respingersi come dannosa alle supreme finalità del proletariato. Gli uomini, per questa concezione, non erano che marionette, di cui la fatalità storica tirava i fili: ma per lo svolgimento dell'azione scenica bisogna che nel meccanismo di queste marionette siano eliminati gli attriti, che le fanno resistenti e disobbedienti al tiraggio dei fili, da cui dovrebbero risultare i loro movimenti.

In questa incoerenza ed opposizione fra la teoria e la pratica era un pericolo non lieve di disorientamento proletario, che solo dalla piú sicura consapevolezza di se stesso e delle condizioni ed esigenze del suo attuarsi può acquistare la massima efficienza. E per l'azione poderosa di rettifica delle errate interpretazioni della teoria, l'opera di Antonio Labriola segna nella storia del movimento socialista italiano (e non soltanto italiano, come ebbe a riconoscere il Sorel) una data importante. Ché se anche egli parli talvolta (con frasi che possono far ripensare alla deformazione sopra ricordata del materialismo storico) del processo storico come di una *autocritica delle cose*, egli non intende piú *le cose* come ciò che esiste al di fuori degli uomini, come materia economica per sé stante; ma come realtà piena e concreta, che abbraccia e comprende in sé ad un tempo gli uomini operanti e il risultato della loro azione precedente, il quale condiziona, limita, stimola e sospinge l'azione successiva, che gli si deve rivolger contro per superarlo e trasformarlo. Ed ecco al posto delle cose fatalmente e inconsciamente sviluppantisi da sé, ecco l'« uomo che *sviluppa* ossia *produce* se stesso come causa ed effetto, come autore e conseguenza a un tempo » del processo storico.

I due punti essenziali, a mio vedere, nei quali l'opera di rettifica e, quindi, il merito di Antonio Labriola nella storia della dottrina socialista particolarmente si concentrano, sono: la rivendicazione della filosofia della praxis come « midollo del materialismo storico » e la confutazione e il ripudio di ogni teoria dei *fattori storici*. Rivendicazione dell'attività, da una parte, dell'unità della vita e della storia dall'altra.

Il canone: « dalla vita al pensiero, non dal pensiero alla vita, dal lavoro, che è conoscere operando, al conoscere come astratta teoria », che egli cosí nitidamente formulava, trovava per tal modo applicazione nell'opera sua di teorico, che dalla vita e dall'esperienza dell'azione storica per l'appunto moveva all'interpretazione della dottrina marxista. La dottrina diventava per tal modo veramente, com'egli diceva della dialettica *reale* di Marx: « un ritmo del pensiero, che riproduce il ritmo della realtà che diviene »; ma di una realtà, che non è opposta al pensie-

ro come disgiunta e separata da esso; perché anche il pensiero, anche la coscienza ne fa parte: parte intrinseca e necessaria, conforme al principio dell'unità della vita e della realtà storica. L'azione degli uomini è condizione e momento necessario del compiersi dei processi storici. « Tutto il corso delle cose umane è una somma, anzi è tante serie di condizioni, che gli uomini si son fatte e poste da sé per la esperienza accumulata nella variabile convivenza sociale; ma non presenta né l'approssimazione ad una presegnata meta, né la deviazione da un primo principio di perfezione o di felicità ». Non c'è progresso né regresso fatale, come suppongono in contrastante accordo le teorie ottimistiche e le pessimistiche rispettivamente: antitetiche nella colorazione dell'avvenire, ma concordi nel fatalismo del suo divenire. E non c'è quel determinarsi spontaneo delle trasformazioni per una pressione delle condizioni esterne, che il darwinismo sociale vuol trasportare nel campo della storia dalla teoria dell'evoluzione naturale, concepita come progressivo adattamento degli organismi all'azione dell'ambiente. Lo sviluppo non è necessario per se stesso, ma contingente, perché condizionato dall'atteggiamento degli uomini, dalla reazione che essi oppongono all'azione delle circostanze storiche: quindi la consapevolezza della responsabilità storica deve destarsi e mantenersi viva negli uomini e nelle classi, pur nella coscienza della dipendenza loro dalla realtà. Dovere di azione, ma con vigile coscienza dei limiti: ossia concezione critico-pratica, che afferma il valore e la responsabilità dell'azione umana, nell'atto che riconosce la dipendenza della volontà, delle concezioni ed aspirazioni, della prassi, dalle condizioni che le circoscrivono e stimolano ad un tempo.

La coscienza della responsabilità storica si deve destare anche per la concreta visione unitaria della storia, contrapposta alle astratte teorie dei *fattori*. Chi interpreta il materialismo storico quale affermazione dell'azione esclusiva del fattore economico in funzione di causa unica, della quale tutti gli altri fatti ed aspetti della vita sociale (politici, giuridici, ideologici ecc.) non siano che effetti e resultati passivi e senza influsso sopra il corso dello sviluppo, non intende, osserva il Labriola, che il dato permanente della storia sono « gli uomini congregati in una determinata forma sociale per via di determinati vincoli »; e in questi *uomini congregati* la realtà è costituita da tutto il complesso dei vincoli, dall'intreccio inestricabile che essi formano nella loro confluenza. Intreccio che non può esser districato e sciolto, senza che dalla realtà pulsante ed operosa della vita si passi alla dissezione anatomica dei tessuti morti nella loro separazione.

Nella stessa celebre (e tanto fraintesa) frase della prefazione alla *Cri-*

tica dell'economia politica: non la coscienza dell'uomo determina il suo essere sociale, ma l'essere sociale determina la coscienza – il Labriola chiarisce che non bisogna vedere un tentativo di « tradurre in categorie economiche tutte le complicate manifestazioni della storia ». *L'anatomia economica* della storia distrugge la sua vita e il suo processo di sviluppo: è bensí vero che nella spiegazione dei singoli fatti storici si deve sempre ricercare l'azione del bisogno economico, che per la sua maggiore estensione e potenza impulsiva è sempre presente e per lo piú predominante fra gli altri elementi e bisogni; ma da questa considerazione *anatomica* del singolo fatto non si è autorizzati punto a passare ad una interpretazione anatomica di tutto il corso della storia. Nella quale l'elemento economico non esiste affatto isolato e per sé stante e svolgentesi automaticamente al di fuori dell'intreccio di tutta la realtà storica; ma solo entro questo esiste ed opera, ricevendo da tutto il complesso, che lo condiziona, il ricambio dell'azione e determinazione che esso esercita su tutto il resto nell'unità inscindibile della vita e dello sviluppo.

Quindi è bensí vero, anche per le idealità morali, che l'insorgere della condanna contro la morale già dominante in nome di un'etica nuova e piú alta non è se non resultato dell'insorgere di nuove condizioni storiche: « gli uomini condannano la morale già condannata dalla storia » –; ma questa storia sono gli uomini stessi nei loro rapporti sociali e con le loro concezioni morali; e la consapevolezza non è affatto elemento trascurabile della realtà storica, come orientamento dell'azione, dal quale dipende in misura non indifferente la efficacia di questa.

Per tanto in ogni rispetto l'opera di Antonio Labriola è un richiamo continuo alla coscienza della responsabilità storica, che incombe al proletariato nella sua azione. Risveglio d'azione, per la consapevolezza che da questa risulta il processo storico; ma di un'azione conscia dei suoi rapporti con la realtà presente e del suo influsso sopra il determinarsi della realtà avvenire. E per questo richiamo alla coscienza della responsabilità storica il proletariato deve gratitudine e reverenza alla memoria di Antonio Labriola: e il miglior modo di professarla sarà nel tenerne presente l'insegnamento, riconoscendo quanto la dimenticanza dei fondamentali e piú necessari principî direttivi della sua prassi storica abbia contribuito alle deviazioni infeconde e alle inevitabili amare delusioni.

Discussioni marxiste

Questo articolo e il seguente apparvero su «La Rivoluzione Liberale», IV, n. 13, 29 marzo 1925, e n. 17, 26 aprile 1925. Entrambi sono una risposta a due articoli di Ermanno Bartellini, apparsi sulla stessa rivista, nel n. 11, il 15 marzo, e nel n. 15, il 12 aprile 1925, sotto il titolo *Discussioni marxiste*. Il Bartellini (1897-1945) appartenne alla schiera dei giovani socialisti che dalla crisi della società italiana sfociata nel fascismo trassero ispirazione per un rinnovamento anche teorico del socialismo oltre le due opposte correnti del massimalismo e del riformismo, senza per questo cedere alla tentazione di andare «al di là del marxismo» e di approdare al socialismo liberale. Era naturale che nel loro rinnovato impegno di ritornare a Marx finissero per scontrarsi con Mondolfo che con la sua interpretazione del marxismo sembrava dar la mano, nella situazione storica presente, ai riformisti. Nel primo articolo, Bartellini critica la tesi che egli considera tipicamente mondolfiana secondo cui *conditio sine qua non* per il successo della rivoluzione sia la circostanza che la società precedente abbia raggiunto il massimo sviluppo. A questo proposito si tratta di sapere: *a*) se Marx pensava proprio che la rivoluzione proletaria dovesse avvenire con il vento in poppa, cioè nel punto di massimo sviluppo e in quello solo o comunque escludesse la possibilità che avvenisse in periodo di crisi; *b*) se, nella realtà, qualunque fosse il pensiero di Marx, sia da escludersi che il periodo rivoluzionario possa coincidere con un periodo di crisi della borghesia. La risposta di Bartellini è che dai testi di Marx (e di Engels), contrariamente a quel che ne pensa Mondolfo, non si può trarre alcuna preclusione alla teoria della possibilità della rivoluzione in periodo di crisi. E conclude: «Certo è questo: la borghesia con l'ultima guerra ha esaurito la quasi totalità delle sue risorse e delle sue riserve. Ognuno può avvedersene dalla sua incapacità ad uscire dalla morta gora della sua crisi che potrebbe anche essere l'ultima. E il proletariato, in queste condizioni, aveva ed ha ancora qualche cosa da dire».

Nella replica il Bartellini insiste soprattutto sul fatto che lo sviluppo delle forme di produzione sociale è diverso secondo le caratteristiche di ciascuna forma dell'attività capitalistica; e ne trae la conseguenza che la rivoluzione proletaria non può proporsi solo quando tutte indistintamente quelle forme abbiano raggiunto un egual grado di sviluppo. Per quel che riguarda la maturità storica della società russa per la rivoluzione proletaria, ne formula la seguente spiegazione che è insieme una giustificazione: «Se anche lo stato economico oggettivo di un paese in cui si è verificata quella che era la seconda fase del

movimento rivoluzionario proletario..., non era tale da giustificare apparentemente la rivoluzione, ciononostante si deve ammettere che le ripercussioni profonde che le manifestazioni del mondo capitalistico dovevano avere in esso erano sufficienti a determinare almeno la creazione delle condizioni soggettive per il verificarsi di tale fenomeno ». Anche un paese come la Russia, dunque, in cui il capitalismo non era certo giunto al suo massimo sviluppo, poteva essere stato scosso dalla crisi di sovraproduzione che aveva fatto cozzare gli uni contro gli altri i paesi capitalistici piú avanzati nella guerra del 1914. « Il grandioso esperimento russo – conclude –, che si sviluppa attraverso graduali ripiegamenti ed avanzate strategiche di maggiore o minore intensità, non può essere giudicato, *ex cathedra*, fin da oggi. Ma noi possiamo riconoscere che la sua possibilità si è maturata, oltreché per ragioni particolari al paese, anche e soprattutto come conseguenza della crisi mondiale odierna ». I passi citati sono tratti dal recente volume: *La rivoluzione in atto e altri scritti* di Ermanno Bartellini, con saggio introduttivo di Sergio Bologna e premessa di Lelio Basso, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 120-21, 123, 130-31, 134-35, cui rinvio per altre notizie sull'autore e per l'inquadramento del suo pensiero politico nelle correnti di quegli anni.

E. Bartellini sembra quasi presentarmi ai lettori della « Rivoluzione Liberale » in veste di dimissionario da uomo pensante, prendendo sul serio (e in parte fraintendendo) una frase scherzosa di una mia polemica con Claudio Treves. Al quale – avendo egli, in un articolo del 1919 sulla prima edizione delle mie *Orme di Marx*, contrapposto a talune mie considerazioni « l'inviolabile universalità della formola del divenire rivoluzionario secondo Marx nella *Critica dell'economia politica* » – io rispondevo: distinguiamo due questioni che non vanno confuse. C'è il problema d'interpretazione del pensiero di Marx; e c'è il problema di impostazione della nostra visione della storia e, conseguentemente, cosí della valutazione degli atti altrui, come dell'orientamento della azione nostra. Il primo è un problema che va discusso (naturalmente) in rapporto ai *testi*; il secondo va risolto solo in rapporto all'esperienza storica. Quindi vanno dibattuti separatamente e indipendentemente, e con criteri diversi: e questa distinzione io mi preoccupavo di mantenere.

Quanto al passo di Marx, cui il Treves si richiamava, io tornavo a riferirlo per intiero, mettendo in luce come esso affermasse proprio il concetto che io gli avevo attribuito, e non quello che gli attribuiva il Treves; e commentavo: se queste parole non significano quel che io leggo in esse, devo proprio ritenermi affetto da irrimediabile deficenza mentale e dimettermi da uomo pensante. Ma ero ben lontano dal cercare nel verbo di Marx la prova della mia concezione; e soggiungevo

subito: « tuttavia non dico ancora di avervi confutato. Potrei benissimo trovarmi in compagnia di Marx ed aver torto, ecc. ecc. ». Rimando per la piú intiera documentazione i lettori al mio libro (*Sulle orme di Marx*, 3ª ed., vol. I, pp. 71 sgg.); ché realmente, se avessi – come può sembrare da ciò che scrive il Bartellini – addotto, come principale argomento della mia teoria delle rivoluzioni, l'autorità di un testo, le mie dimissioni da uomo pensante non sarebbero state una semplice minaccia, ma un fatto seriamente compiuto.

Ma veniamo al nucleo della discussione del Bartellini. Anch'egli distingue due punti: se Marx credesse proprio che la rivoluzione proletaria dovesse avvenire col vento in poppa e ne escludesse la possibilità in periodo di crisi – e se nella realtà (quale che fosse il pensiero di Marx) noi dobbiamo o no arrivare a simile esclusione. Distinti questi due punti, per altro, il Bartellini si occupa e preoccupa soltanto del primo: il che è poco marxistico; perché nello spirito del marxismo un problema storico non si risolve con la interpretazione del pensiero di un teorico, sia pure Marx stesso, accompagnato da Engels. In questo senso io ripeterei con Marx: *moi, je ne suis pas marxiste.*

Ma anche impostando la discussione sul vero pensiero di Marx, il Bartellini mi sembra che confonda cose alquanto diverse: il massimo di sviluppo con la prosperità beata, le crisi di sovrapproduzione e le crisi di esaurimento.

Quando io attribuivo a Marx la teoria che condizione di una rivoluzione sociale (sia nel passato sia nel futuro) sia il raggiungimento del *sommo di sviluppo* della costituzione economica-sociale preesistente, io non identificavo questo con un momento di fiore e di benessere, né escludevo che se ne potesse generare un momento di crisi e di disagio. Il massimo di sviluppo non significa per se stesso floridezza imperturbata e goduta in pieno: anzi per la società capitalistica Marx replicatamente ha preconizzato, in coincidenza col massimo dello sviluppo, una crisi di sovrapproduzione, come il Bartellini stesso ricorda. La crisi di sovraproduzione capitalistica è tanto piú grave, come anche il Bartellini rileva, quanto maggiore sia il grado di sviluppo raggiunto, ossia quanto piú grande sia la pienezza delle forze produttive. La produzione capitalistica raggiunge, nel suo accrescimento di intensità e di vastità un grado di capacità cui non rispondono piú le capacità della distribuzione capitalistica e allora si ha una crisi, la cui gravità risponde alla gravità dello squilibrio fra produzione e distribuzione. Fino a che punto queste crisi siano superabili dalla società capitalistica, con l'aumento delle capacità di assorbimento dei mercati e quando invece divengano

incompatibili con tale forma di costituzione sociale, non è possibile determinare teoricamente in antecedenza. Le previsioni, che Marx ha creduto qualche volta di poter avventurare, sono rimaste smentite dalla esperienza storica: le formazioni sociali hanno evidentemente una elasticità e una capacità di adattamento superiore ai limiti che a noi talvolta possono apparire insuperabili.

Ma fin che questa possibilità di adattamento si riveli nella esperienza storica, è segno, certamente, che le capacità di sviluppo della formazione sociale esistente non si sono esaurite, e che, d'altra parte le condizioni, necessarie e sufficienti all'insorgere di una formazione sociale nuova, in sostituzione della vecchia, non si sono ancora pienamente sviluppate. Questo Marx espresse molto lucidamente nel passo della prefazione alla *Critica dell'economia politica*: « una formazione sociale *non tramonta prima che si siano sviluppate tutte le forze produttive, che essa è capace di dare*; e nuovi rapporti sociali non si sostituiscono ai vecchi, prima che le loro condizioni materiali di esistenza non si siano schiuse *precisamente in seno all'antica società* ».

Fin che la formazione sociale esistente sia capace di ulteriore sviluppo delle forze produttive, ha una funzione storica da compiere; fin che le condizioni di nuovi rapporti sociali non si siano sviluppate, questi non hanno la possibilità di sostituire quelli preesistenti. E perciò non hanno la capacità di distruggerli. *On ne détruit que ce qu'on remplace*: è un profondo concetto storico, affermato da Auguste Comte, e confermato a noi anche dalle piú recenti esperienze. Le funzioni storiche, rispondenti ad attuali necessità di vita e di sviluppo sociale, non si annullano: le forme ed istituzioni che ad esse rispondano non si distruggono, fin che la loro funzione rappresenti un bisogno reale; quando si creda pure di averle cancellate, esse, sotto l'impulso irresistibile della vita, rispuntano e ripullulano, finché il bisogno perduri, come la gramigna, che l'ingenuo coltivatore creda di avere estirpata col falciarne le cime al livello del terreno. La storia recente di Russia è singolarmente istruttiva a questo riguardo; ed io non ho che a rimandare il Bartellini, e quanti si interessino dell'argomento, all'esame, largamente documentato, che ne ho fatto nello studio sulla rivoluzione russa, inserito nella 3ª ed. del mio libro ricordato.

Quell'esperienza grandiosa può richiamarci a una distinzione necessaria che il Bartellini mi sembra dimenticare. Le crisi non sono tutte dello stesso tipo; non sono tutte crisi di sovraproduzione. E i tempi nostri ci hanno mostrato appunto una crisi mondiale, nelle cui strette ancora ci dibattiamo, che non era per altro crisi di sovraproduzione, ma

di esaurimento. Ora come il *sommo di sviluppo* delle forze produttive, di cui io parlavo con Marx, non significava affatto di per se stesso una floridezza da Eden o da paese di Bengodi, e l'universale nuotare nell'agiatezza piú rosea e ridente, ma poteva benissimo accompagnarsi col disagio di una crisi di sovraproduzione, cosí la crisi di esaurimento non costituisce affatto la condizione per la introduzione di nuove e piú alte forme di rapporti sociali. O l'esaurimento è transitorio e superabile, e la forma sociale esistente, dopo esserne uscita vittoriosa, riprenderà, riparate le sue forze, il cammino ascensionale del suo sviluppo verso il massimo delle proprie capacità; o l'esaurimento è irrimediabile e definitivo, e si ha la decadenza e la dissoluzione della forma di civiltà preesistente, e la discesa verso la barbarie, cioè verso un grado inferiore a quello già raggiunto. La storia, che ci presenta non pochi esempi di civiltà scomparse nel dissolvimento, non considera per altro questi fatti come *rivoluzioni* bensí come *involuzioni* sociali.

Distinguiamo dunque fra le crisi di diversa natura; e non cadiamo nell'errore di supporre che l'antitesi, innegabile fra crisi di esaurimento e sommo di sviluppo delle forze produttive, significhi pari antitesi fra questo massimo di sviluppo e le crisi di sovraproduzione, che possono invece esserne una conseguenza. È naturale che le rivoluzioni scoppino, nella loro forma violenta e piú appariscente, non quando ci sia una diffusione di benessere e uno stato generale di soddisfazione, ma quando insorga una condizione acuta di disagio; ma non basta la condizione di disagio, accompagnata da moti violenti, e da rovesciamento di un governo e instaurazione di un governo nuovo, a costituire una *rivoluzione sociale*. La rivoluzione non consiste nelle esteriori apparenze coreografiche, che bastano a costituire una insurrezione o una conquista armata del potere: la rivoluzione sta nella trasformazione interiore della costituzione sociale, dei rapporti economici e delle forme giuridiche con cui la società si organizza. È un rinnovamento intimo della vita sociale e dell'assetto storico; un processo che si può compiere anche silenziosamente, lentamente, oscuramente, senza quelle clamorose apparenze, con le quali gli osservatori superficiali sogliono scambiarlo. Mi permetta il Bartellini di rimandarlo ancora una volta al mio libro, al cap. su *Forza e violenza nella storia*, nel II volume, e a quello sul *Problema sociale contemporaneo* (*Le condizioni di una rivoluzione sociale*) nel I.

In questo senso appunto io scrivevo quel periodo, che egli pure cita: « non c'è bisogno che le rivoluzioni si compiano (come i semplicisti della storia sanno unicamente rappresentarsi) in un modo schematico e per separazione assoluta della antica dalla nuova società... » Anzi lo

stesso clamoroso insorgere di un atto insurrezionale si può considerare veramente rivoluzionario solo quando scaturisca da tutto un processo di trasformazione in via di compimento, che allorquando trova un ostacolo fa come la corrente sbarrata da una diga: si accumula e fa massa, fin che precipita in cascata rumoreggiante e spumeggiante dall'alto dell'argine sommerso.

Lo sbarramento dello sviluppo delle forze produttive in regime capitalistico può essere dato appunto da una crisi di sovraproduzione. Le forme di proprietà e i rapporti di distribuzione esistenti appaiono allora come un ostacolo, che tende ad arrestare lo slancio e la spinta in avanti delle forze produttive. E queste, che sono in piena efficienza e non nell'impotenza dell'esaurimento, fanno impeto con la vigoria appunto del loro sviluppo, e possono abbattere l'ostacolo per proseguire, entro nuove forme, quello svolgimento ulteriore che le vecchie forme erano ormai incapaci di contenere. Ma che cosa significa questo conflitto tra le *forze* e le *forme*, se non il raggiungimento del massimo di sviluppo compatibile con quelle forme? Certo quel massimo di sviluppo è da interpretarsi *cum grano salis*; ma il grano di sale può avere anche sapore contrario a quello che il Bartellini è unicamente disposto a sentire. Giacché ogni crisi di sovraproduzione rappresenta un conflitto tra forze produttive e forme di distribuzione e di proprietà; ma non per questo vale senz'altro a generare una rivoluzione. Finché le forme siano capaci di una certa elasticità, invece di irrigidirsi nella resistenza, la soluzione del conflitto si compie ancora entro di loro; e per ciò piú volte è accaduto che lo sbocco rivoluzionario atteso da Marx è rimasto eluso.

Certo può anche accadere che una rivoluzione proletaria insorga (come il Bartellini riafferma con Engels) anche prima che sian create le condizioni per la socializzazione totale dei mezzi di produzione; ma che ella possa veramente riuscire una rivoluzione, e non soltanto una temporanea conquista del potere politico, ossia un effettivo e stabile mutamento sociale e non un semplice tentativo destinato a fallimento, dipenderà dalla *sufficienza* delle condizioni già raggiunte. Le quali bisogna che permettano la temporanea coesistenza, nell'assetto sociale, di elementi di socialismo e di residui di capitalismo, senza che nel loro contrasto questi ultimi possano finire per avere la prevalenza. La conquista del potere potrà aiutare lo sviluppo a compiersi con ritmo accelerato, quando si appoggi a condizioni valide a dare un saldo sostegno all'opera sua; nel caso di insufficienza delle condizioni stesse segnerà, con la sconfitta successiva, un arretramento a posizioni ben meno avanzate, di quelle che senza il tentativo rivoluzionario sarebbe stato possi-

bile mantenere. Le grandi esperienze storiche dei nostri tempi non debbono esser passate senza darci questo insegnamento. Marx, se fosse vivo, considererebbe piú conforme allo spirito della sua dottrina volgersi agli insegnamenti della storia, che attenersi ai suoi testi. Una concezione critico-pratica, qual è la sua, è agli antipodi dello scolasticismo.

I punti del problema

(Per definire la discussione marxistica)

La discussione con Ermanno Bartellini, limitata da principio a due punti essenziali (il concetto delle crisi in rapporto alle rivoluzioni sociali, e il concetto di queste rivoluzioni e particolarmente di quella proletaria) è venuta, come suol sempre accadere nelle dispute, ad estendersi anche ad altri punti, sui quali si rivela l'esistenza di un dissenso, o la necessità di chiarimenti per mettere in luce fino a qual limite un consenso risulti e dove la divergenza cominci. Per avviare ad una conclusione la polemica col mio cortese contraddittore (al quale sono molto grato delle gentili parole che ha per me e della serenità del suo discorso), credo utile fissare in tanti capi gli oggetti della disputa, che si sono venuti rivelando per via.

1) *Il concetto generale del processo storico.* Scrive il Bartellini: « nell'economia della società umana, come in quelle individuali, gli sviluppi non possono avvenire che attraverso la linea di minor resistenza, poiché nessuna società vorrebbe affrontare un maggior dispendio di energie di quello strettamente necessario. Di questa *legge assoluta* occorre tener conto quando si studiano i fenomeni sociali ».

Io invece nego recisamente la legge del minimo sforzo nella storia. « Nella storia – ho scritto qualche anno fa, e torno piú che mai a ripetere oggi – dove non vige il principio di economia o legge del minimo sforzo, il processo si svolge sempre con moti oscillatori, a zig-zag, per via di urti e di rimbalzi, raggiungendo solo attraverso una enorme dispersione di forze quei risultati, che un'azione ragionata avrebbe ottenuto piú fecondamente e sicuramente, per vie piú piane, semplici e dirittе ». Le prove di questa mia convinzione possono essere date da tutta la storia, senz'altro imbarazzo per noi che quello della scelta; ma a me basta, oggi, una confessione recentissima di Zinov'ev, che leggo di questi giorni nell'« Avanti! » (del 12 aprile): « Il processo storico segue una linea a zig-zag e non già la linea diretta, che noi nella nostra ingenuità o piuttosto nella nostra mancanza di esperienza storica credeva-

mo che dovesse seguire. Dunque, compagni, bisogna sempre tener presente che le questioni del tempo, dello sviluppo e dell'itinerario della rivoluzione risultano assai piú complicate di quello che noi tutti prima si fosse pensato ».

2) *Il concetto generale delle rivoluzioni.* Riconosce il Bartellini che per rivoluzione si deve intendere « tutto l'insieme delle azioni e dei fatti che concorrono a modificare *totalmente* la struttura sociale »; pur soggiungendo che, di solito, parlando del movimento rivoluzionario, si vuol caratterizzare, anzi che questo insieme, il momento del trapasso del potere politico da una classe all'altra. Insisto per la distinzione precisa e netta fra rivoluzione e presa di possesso del potere. La rivoluzione è un processo storico, che matura lentamente in una continuità di sviluppo, che potrà anche presentare in apparenza un alternarsi di stasi e di salti: ma sotto l'apparenza si ritrova la realtà meno visibile, senza la quale la stessa apparenza non avrebbe possibilità di presentarsi. L'insurrezione può essere anche un fuoco di paglia, che si spegne come s'è subitamente acceso, per un concorso momentaneo di circostanze transitorie, quasi soffiar di venti sopra scintille in vicinanza di un mucchio di materie infiammabili. Certo, sono necessarie le materie infiammabili; ma queste non sempre sono capaci di alimentare il fuoco duraturo e costante di una rivoluzione.

La quale piú che nell'atto clamoroso del colpo di mano si riconosce nella solidità permanente (anche se silenziosa) dei resultati: dove questa manchi, la rivoluzione non esiste. Ci possono essere i tentativi falliti, e ci può essere un rivolgimento *politico* durevole, senza che ci sia una rivoluzione *sociale*. Non mi dilungo su questo punto, nel quale il Bartellini concorda con me, ed è questione soltanto della piú o meno sentita esigenza di distinzioni nette: solo osservo che anche guardando al « momento del trapasso del potere politico da una classe all'altra », di cui parla il Bartellini, ci si può trovar di fronte a un processo continuativo e lento, invece che ad uno scoppio subitaneo e clamoroso. Il concetto marxistico della rivoluzione *in permanenza* è capace anche del significato sopra detto.

3) *La posizione dei problemi storici e la possibilità presente della loro soluzione.* Il Bartellini ripete con Marx: « l'umanità non si propone se non quei problemi che essa può risolvere. ... i problemi non sorgono se non quando le condizioni materiali per la loro soluzione ci sono già o si trovano per lo meno in atto di sviluppo ». Ho già spiegato nelle *Orme di Marx* (3ª ed., capitoli aggiunti allo studio su *Feuerbach e Marx*) in che cosa tali proposizioni di Marx non siano accettabili. Pie-

namente valide come *criterio normativo* ossia come esigenza, affermata per guida all'azione storica consapevole e volontaria, sono, invece, da intendersi con molti grani di sale come constatazione storica, alla quale contradirebbe tutta la storia delle utopie. Bisogna specialmente attenersi all'ultima parte del passo di Marx: che le condizioni per la soluzione siano in via di sviluppo; ed aver presente che l'essere compresa, ossia giustificata: una visione storica, che non fosse capace di altro che di pronunciare su quel grande fatto una condanna (come tanta gente suol fare), dimostrerebbe con ciò appunto la sua insufficienza o erroneità.

Ma io credo per l'appunto di aver dato della rivoluzione russa la vera giustificazione storica; e dal primo abbozzo di critica storica, che ne ho tracciato (dopo le polemiche iniziali) fin dal 1921 sulle colonne della « Critica Sociale » sotto il titolo *Significato e insegnamenti della rivoluzione russa*, al rifacimento di essa in ampio studio documentato per la 3ª edizione delle *Orme di Marx*, fino al piú recente mio articolo *Sintomi premonitori in Russia*, nella « Critica Sociale » di questo gennaio, ho visto i miei giudizi e le mie previsioni pienamente confermate via via dai fatti, dagli orientamenti dell'azione del governo dei Sovieti, dai riconoscimenti e dalle confessioni di molti che, o contro di me o senza pur sapere della mia esistenza, avevano dato giudizi affatto contrari al mio.

La conferma dell'esperienza storica mi conforta a credere che nell'interpretazione della rivoluzione russa e del suo destino futuro io avessi veduto alquanto piú addentro di molti altri, apologisti o avversari, che nella esaltazione o nella condanna non avevano colto l'essenza reale di quel grande fatto storico.

Ma qui, evidentemente, non posso star a dimostrare come e perché la vera rivoluzione compiuta in Russia, sotto l'apparenza di rivoluzione proletaria comunista, sia una rivoluzione agraria piccolo-borghese; la quale solo nei modi e nelle condizioni in cui si è compiuta aveva la possibilità di compiersi (il che giustifica pienamente il fatto storico), ma dalla sua natura effettiva ha tracciato il cammino delle sue vicende successive, sicché la Nep, con tutti i suoi ulteriori svolgimenti, non è che una necessità storica, come tale pienamente giustificata essa pure. Partendo da tale interpretazione io avevo potuto (facile profeta) prevedere gli sviluppi successivi, che l'esperienza storica sta confermando in misura sempre crescente. Ma qui non posso documentare; a chi si interessi dell'argomento non posso qui dire se non che credo di aver documentato altrove.

Pertanto io non credo che la soluzione del problema: come e perché

la rivoluzione si sia prodotta in Russia anziché altrove – vada cercata, come tende il Bartellini, fuori delle condizioni proprie della Russia. Non è una ripercussione di una crisi generale dell'Europa e del mondo capitalistico: la quale crisi nell'ottobre 1917 (in piena guerra e tensione della produzione di belligeranti e di neutri nel soddisfacimento della ansiosa famelica richiesta che la guerra generava) non s'era prodotta ancora, o per dir meglio non s'era ancora fatta sentire, pur preparandosi e svolgendosi nella immensa distruzione di beni che la guerra produceva.

E con questo argomento della crisi veniamo ad un ultimo punto di discussione.

4) *Le crisi.* Dice il Bartellini: la distinzione tra crisi di sovraproduzione e crisi di esaurimento non regge; le uniche crisi che si possono verificare in periodo capitalistico sono le crisi di sovraproduzione. E mi cita quel brano del *Manifesto dei comunisti,* in cui si parla della « epidemia della sovraproduzione »: « La società si trova improvvisamente ricacciata in uno stato di momentanea barbarie; una carestia, una guerra generale di sterminio sembrano averle tolto i mezzi di esistenza: l'industria, il commercio sembrano annientati, e perché? Perché essa possiede troppa civiltà, troppi mezzi di esistenza, troppa industria, troppo commercio ».

Ora questo passo di Marx va chiarito. Nella sua rapidità sintetica presenta uno scorcio troppo abbreviato, tale da ingenerare confusioni, se non lo si distenda in una visione di fronte, che distingua i momenti, le parti, gli intervalli.

Il primo momento è la crisi di sovraproduzione. Gli strumenti tecnici, il capitale accumulato, le forze vive han raggiunto una capacità produttiva che è in eccesso in confronto o alle capacità di assorbimento dei mercati aperti, o alla pronta disponibilità delle materie prime, o ad entrambi questi elementi di alimentazione di sfocio dell'attività produttiva. Si ha allora un ingorgo dei prodotti non piú sufficientemente assorbiti dai mercati, o una forzata inoperosità dei mezzi tecnici non piú sufficientemente alimentati dalle materie prime: in entrambi i casi un arresto del funzionamento della produzione, con disoccupazione di operai e fallimento di industriali e commercianti. Disagio, rovine, miseria in conseguenza precisamente di un eccesso di civiltà e di industria e di bisogno di espansione commerciale. Ecco la crisi di sovraproduzione.

Ma talvolta, prima che si arrivi al suo compimento, quando se ne profilano i sintomi premonitori, le nazioni interessate tentano di river-

sare sopra le nazioni rivali il danno della crisi, che sovrasta minacciosa a tutte quante del pari. Accaparramento di materie prime, conquista di territori e di colonie che rappresentino una sorgente di quelle e insieme uno sbocco per i prodotti, imposizione di vassallaggi commerciali o distruzione e limitazioni dei mezzi di concorrenza di cui le nazioni rivali dispongono, accaparramento di mercati e via dicendo: ecco i fini e i motivi di un conflitto armato, che tenta di prevenire per sé, a danno esclusivo altrui, il temuto pericolo di crisi industriali e commerciali. Il ferro del bacino di Briey o della Lorena, il carbone della Saar o della Ruhr o della Slesia, il mercato orientale turco-persiano-indiano o cinese, i bacini petroliferi, le colonie africane o asiatiche, il dominio delle vie marittime, e cosí via, ecco tanti oggetti di feroce contesa. La immane guerra mondiale che per cinque anni abbiamo vissuta e di cui portiamo ancora le ferite doloranti, ebbe i suoi piú profondi motivi nel bisogno di accaparramento delle materie prime e di conquista dei mercati, in Europa, in Asia, in Africa. Figlia dunque di una crisi di sovraproduzione e dei conseguenti conflitti industriali e commerciali, a sua volta la guerra diventa genitrice di nuovi effetti. Una distruzione immensa di prodotti e di riserve, con una intensità quale mai per l'innanzi s'era vista; il mondo intero ne risulta fiaccato in un esaurimento non piú sostenibile di forze, di uomini, di mezzi. Guerra di logoramento, pace di esaurimento.

Solo quando l'esaurimento è giunto ad un grado insostenibile per una delle parti belligeranti, s'è arrivati alla fine del conflitto; ma se Messene piangeva Sparta non rideva; e Sparta non erano solo i vincitori, ma gli stessi neutri, che per cinque anni avevano lavorato e prodotto sopra tutto per la guerra, e quindi avevano essi pure logorate e distrutte le loro riserve di materie prime e di mezzi di sussistenza. Il travaglio e i sussulti, che nelle nazioni vinte hanno raggiunto il massimo grado di intensità, si son risentiti anche nelle nazioni vincitrici e nelle neutrali, tutte spossate dall'immane sforzo teso per cinque anni, tutte gettate in una depressione dalla quale è arduo ed aspro il risollevarsi. Tanto arduo, tanto aspro che, come nota giustamente il Bartellini, siamo ancora ben lontani dall'intravedere il ricupero della sanità e della vecchia energia.

Dunque abbiamo tre momenti successivi: crisi di sovraproduzione (che si veniva delineando) – guerra di sterminio – crisi di esaurimento e sottoproduzione. « L'industria ed il commercio sembrano annientati », ripeteremo con Marx; ma alla domanda, che egli soggiunge: « e perché? » noi risponderemo distinguendo i momenti.

« Perché la società possedeva troppa civiltà e troppa industria » al momento iniziale, che non possiede piú (e deve ricostruire) al momento finale. La crisi postbellica non è piú quella di anteguerra, anche se ne sia conseguenza: e ben diversi sono anche i suoi effetti. Essa ha, certo, esasperato per un momento le tendenze rivoluzionarie; ma non ha cresciuto le possibilità di trasformazione. Anzi le ha diminuite perché le forze innovatrici si trovano a dover affrontare problemi preliminari, che le deviano dalla direzione dei loro programmi, e sono per esse inevitabile elemento di debolezza. Lo stesso moltiplicarsi delle scissioni in seno ai partiti proletari è un effetto di questa tragica antitesi fra le aspirazioni, esasperate dal crescente malessere e le possibilità, diminuite dalle stesse cause, onde il malessere si genera.

Concludendo, che è ormai ora: questa discussione ha rivelato punti di consenso e punti di dissenso, piú numerosi che non apparissero forse da principio. Ma è stata ben qui la sua utilità chiarificatrice; per la quale, nel chiudere per parte mia il dibattito, non ho che a compiacermi di averne accolto l'invito, tanto piú che mi veniva da cosí valente e sereno avversario.

Né materialismo né idealismo ma realismo critico-pratico

Questo articolo e il seguente apparvero su « Il Quarto Stato », rispettivamente, I, n. 4, 17 aprile 1926, n. 21, 21 agosto 1926. Il primo è una risposta ad un articolo in due puntate di Prometeo Filodemo [Lelio Basso], *Socialismo e idealismo*, in « Il Quarto Stato », I, n. 2, 3 aprile 1926; n. 3, 10 aprile 1926, che pretendeva di essere qualcosa di piú che un saggio di interpretazione del marxismo e assumeva il tono e il taglio di programma filosofico e ideologico dei giovani socialisti. Contro la vecchia interpretazione materialistica del marxismo e contro l'equazione idealismo-filosofia reazionaria, l'autore, ricollegando Marx a Hegel, non senza un'ispirazione fichtiana (e potremmo aggiungere, gentiliana), proponeva una interpretazione idealistica, recisamente soggettivistica e volontaristica, sino a sconfinare nel fideismo e nell'irrazionalismo, della filosofia di Marx e del socialismo. La liberazione dall'utopismo, e quindi il passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza, dal programma astratto alla concretezza storica, era intesa come immersione del movimento nella storia, che non è mai risolta né mai risolubile dialettica di opposti, onde importa piú la lotta che la meta da raggiungere. « In Marx... vi è la concezione dialettica, cioè drammatica della storia, intesa come un perenne succedersi di antinomie, di problemi, che vengono via via risolti e superati, ma dalla cui soluzione... nascono sempre nuovi e maggiori problemi ed antinomie ». Ancora piú nettamente: « La realtà del socialismo è nella coscienza dei proletari che sentano nell'interiorità propria l'antitesi fondamentale che divide la società e in cui oggi s'incarna l'immanente tragicità della storia ed abbiano la volontà di superare quest'antitesi per salire piú in alto. Ora questa volontà è un atto di fede, è la religiosità del socialismo ». Fede, s'intende, non in una realtà trascendente, ma nella storia concepita come « attività perpetuamente realizzatrice, cioè perenne sforzo di superare la propria interiore antinomia ». Il marxismo diventa cosí l'antitesi del positivismo, e viene trasfigurato in una reincarnazione dell'idealismo etico (non per nulla Fichte è piú citato di Hegel), e alla fin fine in puro attivismo che esalta « il culto disperato della lotta di classe, del vivo senso del contrasto, della concezione tragica della vita, dell'esasperazione delle antinomie ». Nella conclusione l'autore, riconfermando la propria interpretazione idealistica del marxismo, tiene a precisare che si tratta di « un idealismo maschio e robusto che non ha nulla di comune colle lamentazioni umanitarie, colle debolezze sentimentali, con gli ideali di bontà e di giustizia del socialismo demo-massonico e positivista ». Questo articolo di Prometeo Filodemo

ebbe vasta eco sulla rivista: approvato « toto corde » da Adriano Tilgher, *Leggendo il Quarto Stato*, I, n. 5, 25 aprile 1926, fu accolto con una leggera canzonatura da Goha le simple (chi era costui?), *Politica e filosofia*, I, n. 10, 29 maggio 1926, il quale mise in guardia gli ardenti neofiti del socialismo contro la tentazione di legare il programma politico della rivista « alle sorti di una dottrina filosofica »; criticato da Carneade [Alessandro Levi], *Spunti ed appunti*, I, n. 15, 3 luglio 1926. Nello stesso numero, in cui apparve il primo dei tre articoli di Mondolfo, Santino Caramella, *Problemi filosofici del socialismo*, I, n. 4, 17 aprile 1926, in una lettera aperta ai redattori della rivista, precisando che per idealismo dovevasi intendere « la tendenza a rappresentarsi la realtà concreta, non come un dato estrinseco e trascendente..., ma come continuamente intima a noi stessi », definiva il socialismo idealistico come « quel socialismo in cui la corrente storica, economica, politica del movimento socialista viene vivificata da questo senso idealistico della vita: e il frutto della fecondazione è, naturalmente, una maggiore intensità dei suoi aspetti volitivi e fattivi, una piú nitida visione critica dei suoi problemi ». Il secondo articolo di Mondolfo è una replica ad un secondo articolo dello stesso Prometeo Filodemo, *La polemica sull'idealismo. Primo bilancio*, I, n. 18, 24 luglio 1926: qui il giovane socialista idealista, dopo aver affermato con una certa punta d'orgoglio che la propria interpretazione idealistica del marxismo, che ancora qualche anno prima sarebbe stata irrisa, va ottenendo tra i giovani crescente consenso, riprende la sua polemica contro il positivismo, che ha indotto le masse a quella tale acquiescenza ormai da tutti deplorata; poi, riferendosi al primo articolo di Mondolfo, osserva: « Ma quando qui si parla di idealismo, si fa riferimento a quella concezione che ha il senso dell'intima unità di soggetto e di oggetto, di teoria e di prassi, che pertanto non ammette una materia separata da uno spirito, ma l'uno e l'altro intende come vivente concretezza ». Insiste peraltro sulla sua interpretazione esclusivamente volontaristica del marxismo parlando ancora una volta di socialismo come di « volontà di superare le antitesi immanenti nell'attuale società ».

Gli articoli di Prometeo Filodemo contengono tutta una serie di affermazioni nella maggior parte delle quali, prese isolatamente e separatamente, non saprei non consentire, perché spesso coincidono con idee da me svolte e sostenute da anni replicatamente, dal *Materialismo storico in F. Engels* al *Sulle orme di Marx*. Eppure la lettura complessiva mi lascia un senso di inappagamento; perché non trovo ancora nella connessione tra le varie parti quella unità organica e coerente di pensiero, che valga a dimostrare un vero superamento delle antitesi in una conciliazione unificatrice, capace di fornire un sicuro e saldo orientamento spirituale.

La sintesi dialettica, alla quale, sulle orme di Marx tende il giovane scrittore, non è ancora raggiunta: la volontà e la realtà, l'azione innovatrice e la storia precorsa, l'atto e il fatto, l'idea e il dato, la fede e la

necessità rimangono ancora termini opposti l'uno di fronte all'altro, senza che l'unità loro concretamente si affermi.

C'è già un errore, a mio vedere, nel punto di partenza, che Prometeo Filodemo accetta da altri scrittori: la posizione dell'antitesi fondamentale teorica come contrapposto di materialismo e idealismo. La questione che qui interessa non è di stabilire se la realtà sia materia o spirito; ma di determinare invece la consistenza e funzione della realtà e il suo rapporto con l'azione. È facile osservare che il materialismo, il quale non può essere (se voglia essere vero materialismo) altro che meccanico, implica in sé una necessità meccanica, la quale nell'uomo e nella storia non può vedere che un prodotto fatale delle condizioni date; e che quindi il passaggio dalla passività all'adattamento cui il materialismo coerente conduce, all'azione innovatrice, riformatrice e rivoluzionaria, è una evidente contradizione, un rinnegamento delle premesse materialistiche. Altrettanto facile sarebbe osservare che l'idealismo, il quale nella sua estrema conseguenza logica non può riconoscere che l'atto sempre nuovo, può solo a patto di analoga incoerenza metter capo ad una conclusione reazionaria adoratrice del fatto. Ma queste oscillazioni appunto mostrano che le dottrine, le quali vogliano reggersi su un piede solo, sono condannate sempre a ricadere su quell'altro che volevano sopprimere: e se il piede se lo son tagliato, debbon sostituirlo con un bastone, o con una stampella che dia un appoggio supplementare al loro claudicamento.

Ora il marxismo, volendo offrire all'azione storica un saldo e sicuro fondamento, ha sentito il bisogno di uscir fuori dalle posizioni unilaterali, di compiere (come giustamente osserva Filodemo) una sintesi dialettica degli opposti: ma per quanto il nome di *materialismo storico* possa facilmente ingenerare equivoci, gli opposti, che esso ha voluto dialetticamente conciliare, non sono la materia e lo spirito o l'idea, ma la realtà e l'azione, il dato e l'attività, le condizioni e la volontà.

L'antitesi si presenta da prima come contrasto, che è insieme unità di natura ed uomo: il naturalismo antropologico di Feuerbach è il primo momento della concezione marxistica. Ma l'uomo che è già, di fronte alla natura (generatrice dei suoi bisogni e stimolatrice della sua azione reattiva), animale sociale, ossia umanità, crea con la attività sua via via condizioni sempre nuove, che insieme con la natura vengono via via a costituire il dato, la realtà esistente, dalla quale è stimolata e contro la quale si volge di continuo la volontà e l'azione. E questo, schematicamente, è il processo della storia, che mai non s'arresta, ma che per ciò è sempre lotta e moto di superamento. Dove la lotta manchi, anche tem-

poraneamente, dove al dato risponda solo l'adattamento e non la negazione attiva, le pagine della storia restan bianche e senza segni.

Ma la lotta non s'intende senza la realtà data, contro cui si deve volgere, e se noi vogliamo concepire storicamente la realtà, ossia raggiungerne una visione piena, noi dobbiamo riconoscerne momenti necessari tanto il dato quanto l'azione, tanto le condizioni preformate quanto le aspirazioni e la volontà di rovesciamento, che contro esse si volgono. La realtà piena è la storia, in cui passato e futuro s'incontrano sempre nel presente; è la *praxis*, che s'arrovescia di continuo contro se stessa.

Ora questo discorso tende a chiarire il rapporto e legame tra la realtà esistente e l'ideale, e la funzione quindi e il valore di questo ideale, e la necessità della sua aderenza continua alla realtà storica, perché non gli manchi la possibilità di un'efficacia storica.

Quando Filodemo scrive che « la volontà di risolvere il problema è atto di fede », isola e distacca la volontà dalla realtà e la pone cosí campata in aria; quando piú oltre soggiunge che « la rivoluzione socialista dev'esser condotta in nome della realtà attuale e dell'antitesi che questa reca in sé », presenta ancora isolato e distaccato l'altro momento, e ricade con ciò verso il materialismo e il fatalismo. E non basta aggiungere che, dunque, « la coscienza dell'antitesi » è l'essenziale; perché non appare abbastanza come questa coscienza si desti né quale sia la sua funzione. Bisogna porre con maggiore evidenza nella sua unità dialettica la concezione critico-pratica, che è il grande merito di Marx. Filodemo vi tende, certo; ma è significativo il fatto che ad un certo punto egli senta il bisogno di avvertire, che con ciò che ha detto non vuol significare che lo studio e la conoscenza della società presente e delle condizioni economiche non sia una necessità, per non perdersi nell'inanità di tentativi infecondi. La coscienza di un'unità dialettica imperfettamente realizzata gli rende necessaria quell'avvertenza.

Ora, per tornare al rapporto fra realtà e ideali, perché per es., Filodemo irride agli ideali astratti di libertà, uguaglianza e fratellanza banditi dalla rivoluzione francese? (Figli – sia detto fra parentesi – ben piú dell'idealismo di Rousseau che del materialismo di Helvétius). Ciò accade perché egli non s'è posto il problema essenziale: come e perché storicamente essi si sono affermati?

Marx ha detto egregiamente, a questo proposito, che una classe può presentarsi come liberatrice *par excellence* quando abbia di fronte a sé un'altra classe che sia *par excellence* oppressiva. Vale a dire: un ideale si afferma *nella storia* quando corrisponda a esigenze imprescindibili di una classe, che trovi in sé, negato dalle condizioni esistenti, precisa-

mente quello di cui, nel cozzo contro queste condizioni, viene a sentire il bisogno. Allora si pone il problema e si afferma storicamente l'ideale. Marx ha scritto non senza esagerazione che i problemi sorgono solo quando le condizioni per la loro soluzione ci son già, almeno in via di sviluppo, e che l'umanità si propone solo quei problemi che può risolvere. Ma se noi distinguiamo fra la posizione teorica e quella pratica, fra la vaga aspirazione e la volontà concreta, noi possiamo ristabilire con piú esattezza il valore essenziale di simili affermazioni.

Vale a dire: se nelle condizioni reali non ci sia una negazione, non sorge l'affermazione ad esse contrastante; l'aspirazione scaturisce solo dall'urto con la realtà. Ma scaturisce da prima solo nella mente di pensatori e filantropi (ed ecco l'utopia) che precorrono con le loro invocazioni e i loro disegni il sorgere e formarsi delle forze interessate alla soluzione di quei problemi e capaci di imporla concretamente con la lotta. E si afferma in modo astratto quando pure le forze ci sono già, ma, pur coincidendo nella generica esigenza, celano ancora nella diversità della loro posizione, gli elementi e germi di contrasti futuri. Cosí nella rivoluzione francese il terzo stato, non ancora scisso in borghesia e proletariato, pone in comune le sue rivendicazioni contro la oppressione di cui in comune soffre; ma non può che porle in forma che apparirà astratta ai posteri, i quali, come noi, sopravvengono a scissione compiuta fra terzo e quarto stato. Ma appunto per ciò quelle rivendicazioni erano capaci di sviluppi socialisti di fronte alle restrizioni borghesi che faran poi gridare agli ideali traditi. E appunto per ciò gli sviluppi socialistici, che si svolgevano solo sul terreno di quei principî della rivoluzione francese, restavano astratti ed utopistici.

Ma il bisogno di concretezza storica, che si sentirà quando la formazione della classe proletaria si compie, e man mano e a misura che il processo del suo svolgimento e della conquista della coscienza di classe si effettua, non distrugge il valore e il significato di quelle affermazioni assolute. Perché, come anche Filodemo conviene, anche l'etica marxistica è formalmente assoluta, pur essendo nel suo contenuto storicamente determinata. E il suo contenuto si determina sempre come affermazione nell'esigenza di quel che la realtà data nega: dalla *disumanità* delle condizioni esistenti alla affermazione della esigenza umana. Per questo l'etica implicita nel marxismo ha un carattere universalistico.

Ma ha una funzione storica, perché ed in quanto risponde alle esigenze di una classe consapevole e decisa nella sua volontà, e che è tale in quanto è cosciente della realtà delle condizioni e aderente ad esse, come il lottatore, che non può esercitare il suo sforzo contro l'avversa-

rio, se non tenendosi saldamente abbrancato ad esso. Ecco il realismo di questo idealismo; ecco l'unità della critica e dell'azione storica in questa concezione critico-pratica.

Prometeo Filodemo mi dirà: ma siamo già d'accordo. E io non lo contesto. Ma solo volevo insistere maggiormente sulla coscienza dell'unità della critica e della pratica, della realtà e dell'ideale, per evitare i due scogli, ai quali talora il giovane scrittore mi par che s'accosti a vicenda come una nave fra Scilla e Cariddi: dell'incomprensione della funzione storica delle idealità, accusate di astrattismo; e della tendenza (per converso) verso un atto di fede, cui appartenga la scelta della via fra i termini dell'antinomia, e che per ciò abbia bisogno di appoggiarsi alla concezione di una immanenza del divino. Il ricorso al divino significa che non è riconosciuto nella sua pienezza il valore etico dell'umano.

Per la revisione del bilancio idealistico

In una serie d'articoli scritti nel 1912 (*Socialismo e filosofia*) per « L'Unità » del Salvemini, osservavo, nell'esaminare criticamente le posizioni teoriche e pratiche delle varie tendenze socialistiche d'allora, come una consapevolezza teorica netta e coerente sia condizione preliminare per la sicurezza e conseguenza dell'azione pratica, secondo l'esigenza che già Auguste Comte aveva espressa di fronte ai politici del suo tempo. Questo richiamo può valer a provare come, contro il parere di Prometeo Filodemo, si possa anche fuori dell'idealismo affermare il collegamento fra l'aspetto teorico e l'aspetto pratico dello spirito umano; e come d'altra parte non sia affatto vero che sia caratteristica del positivismo porre fra quei due aspetti una soluzione di continuità o un iato [1].

Senonché quel granellino di sale, che è necessario condimento delle vivande, occorre anche a dare il giusto sapore alla tesi della unità dello spirito. È altrettanto legittimo parlare di unità quanto di dualità: perché l'una e l'altra sono del pari reali. Lo spirito umano non si divide certamente in compartimenti stagni (di qua il pensiero – di là il volere; da una parte la ragione – dall'altra il sentimento, ecc., viventi e operanti ognuno per conto proprio e senza comunicazione reciproca); ma non è neppure un solo calderone, in cui tutto si unifichi e prenda la stessa tinta, lo stesso sapore, la stessa densità, e via dicendo. La incoerenza, la contradizione, il conflitto fra la riflessione e l'istinto, fra le esigenze razionali e gli impulsi degli appetiti o delle passioni, il dualismo intrin-

[1] O non ha scritto R. Ardigò *L'unità della coscienza*? Non pochi giudizi storici di Filodemo sono da rettificare. Se egli ha ragione di definire passivistico il materialismo, non altrettanto ha ragione per il positivismo: c'è anche un positivismo volontaristico (Feuerbach, Ardigò, ecc.). Ed è pure ingiusto dire che Kant ha ignorato la storia, quando basterebbe la concezione dell'*insocievole socievolezza* a conferire a Kant il merito di aver messo in luce un fecondissimo elemento della dialettica della storia, in cui l'antagonismo e la lotta si convertono in fattori di solidarietà e di progresso. È un concetto che dal terreno dei rapporti individuali può trasferirsi utilmente a quello dei rapporti fra gruppi sociali.

secco ad ogni spirito, in una parola, sono tanto innegabili, che anche Filodemo ci parla, nel linguaggio mitico che oggi è in voga, dell'aspra e continua lotta fra Dio e Satana.

Sicché dunque è possibile e reale anche ciò che *Goha le simple* e S. Caramella hanno constatato sotto la suggestione dell'esperienza: che per diverse vie teoriche si può salire alla vetta ideale del socialismo, oggi cosí aspramente battuta dalle tempeste. Per vie diverse; è un fatto; ma qui comincia la funzione del critico: quale è la via piú diritta e sicura? quale il punto di partenza piú favorevole? Ossia quali sono le premesse teoriche, nelle quali meglio si inquadra l'azione socialista? L'esigenza, che spinse Marx ed Engels nel 1844 a *fare i conti con la filosofia* nell'opera loro di critica della filosofia posthegeliana, si ripropone oggi come problema e bisogno alle coscienze dei giovani: ed io credo che questo bisogno di una piú profonda consapevolezza filosofica sia un buon segno e una feconda promessa per l'avvenire.

Ma la fecondità di una promessa sta poi nel modo di attuarla. E la ricerca di una coerenza salda e sicura, per chi voglia professarsi seguace del marxismo, non può allontanarsi da quella intuizione realistica, alla quale il marxismo improntò il suo orientamento critico-pratico. Ora quei nostri giovani idealisti, che con Filodemo vogliono fondere marxismo e religione, e spiegare il marxismo in termini di divinità immanente, che combatte l'elemento satanico intrinseco allo spirito, e in questo senso interpretare il conflitto tra forze e forme di produzione, mi pare che tendano ad un adattamento della loro coscienza a quel clima spirituale presente, che sotto molti rispetti può ricordare quello della Germania del 1840, quando, come osservava Engels, tutte le questioni sociali e politiche si ammantavano di una veste religiosa, che Marx ed Engels, dietro la guida di Feuerbach, insorsero a strappare.

Non nego certo che anche simili concezioni religiose possano avere il loro valore; ma proprio non saprei vedere il vero marxismo in una posizione mentale, che può domani render necessario un nuovo Feuerbach a richiamarci dalla visione religiosa a quella del *reale Humanismus*.

Engels fin dal suo scritto di critica a Carlyle, Marx fin dalla polemica contro i Bauer e i Liberi di Berlino, han sempre combattuto la concezione della storia intesa come sacra e divina; sempre l'han proclamata tutta umana e terrena, non soltanto contro l'autoalienazione (*Selbstentfremdung*) della religione tradizionale, ma anche contro l'immanenti-

smo degli hegeliani di sinistra, che vedendo solo lo *spirito* non scorgevan piú le cose, la massiccia realtà materiale.

Ora il richiamo a questo loro atteggiamento costante non vuol essere certo per parte mia un'invocazione di sacri testi, per gettare sulla bilancia il peso della loro autorità: Marx può bene aver torto come qualsiasi altro mortale. Ma battezzare come marxismo una posizione spirituale che Marx ha tenacemente combattuto, questo no, non possiamo. Questo, almeno, deve esser fuori di questione.

E fuor di questione dev'esser anche un'altra cosa. Che il marxismo non può essere costretto nei quadri dell'idealismo hegeliano, senza dimenticare e rinnegare tutto lo sforzo di Marx di sostituire la sua *dialettica reale* alla *dialettica dell'Idea* di Hegel. Per accentuare questa opposizione egli, con Feuerbach, volle accogliere anche il nome di materialismo; e come Feuerbach amò chiamare talvolta materialismo il suo *reale Humanismus*, cosí Marx battezzò per *materialismo storico* il suo realismo critico-pratico. Tutte cose note *lippis et tonsoribus*, che io non ho affatto la pretesa di rivelare a Filodemo, che le sa perfettamente al pari di me; ma che vanno ricordate quando il marxismo vien presentato in un paludamento idealistico che mal gli si attaglia. E tocca oggi proprio a me, che ho combattuto in passato contro la generazione che era fissa al chiodo dell'interpretazione materialistica del marxismo, di contestare alla generazione nuova la legittimità della sua interpretazione idealistica. Giano bifronte, quale una volta il Tilgher definí il marxismo, non può esser guardato da una sola faccia: l'unità del suo spirito risulta solo dalla dualità degli elementi, senza la quale potremo anche avere un *Welt-und-Lebens-anschauung* piú soddisfacente per i giovani idealisti, ma che non sarà piú quella di Marx.

Ora l'interesse che può avere una simile distinzione non sta certo in una sciocca disputa di ortodossia. Se Marx ci apparisse nell'errore, voltiamogli pure le spalle. Ma prima di giudicarlo nell'errore, guardiamo un po' alla differenza fra la organicità e la saldezza della sua concezione storica e rivoluzionaria, e la incertezza e le contradizioni continue della filosofia della storia di Lassalle che rimanendo nell'ambito dell'idealismo (tanto che Engels lo qualificava un vecchio hegeliano), non riusciva a trovare una linea diritta e ferma nella determinazione dei rapporti con la realtà sulla quale intendeva operare. La realtà avrebbe dovuto essere immanente allo spirito, per un idealista; ed egli se la trovava invece continuamente fuori, resistente dall'esterno; e non sapeva

risolversi fra un fatalismo in cui le cose eran tutto e la volontà umana nulla, e un volontarismo in cui il pensiero e l'azione anche di un solo individuo valevano a mutar la faccia al mondo. Marx, che realisticamente non svalutava la realtà oggettiva, non correva neppure il rischio di sopravalutarla nella sua concezione critico-pratica [1].

Ecco il pericolo dell'idealismo, contro il quale bisogna suonar le campane d'allarme: di ingenerare le illusioni sulla onnipotenza dello spirito (posto che questo sia l'unica realtà) e di preparare quindi le delusioni e gli sconforti immancabili di fronte alle lezioni della esperienza.

Poniamoci invece fisso in mente che la realtà oggettiva è un dato innegabile fuori di noi, col quale dobbiamo fare i conti, ma che una realtà altrettanto innegabile siamo noi, con le nostre esigenze soggettive, col nostro pensiero e la nostra volontà, con la nostra azione volta a superare le resistenze delle condizioni oggettive: ed ecco che la lotta si eccita e si mantiene vigile nella consapevolezza delle difficoltà da vincere.

Difficoltà e resistenze tutte e solo interiori, dicono gli idealisti. Ma ecco che nello sforzo di interiorizzar tutto, per raggiungere l'unità, la dualità risorge implacabile anche di fronte ad essi. E allora favoleggiano di Dio e di Satana pur dicendoli entrambi entro di noi: ma perché nello spirito, che dovrebbe esser Dio, c'è anche Satana? Perché, rispondono, è nella nostra natura di esser limitati, finiti, legati al particolare e al transeunte... Limitati, finiti, legati: da che? Non mi dica Filodemo che è solo una necessità di vocabolario, questo ricorso continuo a espressioni che suppongono fuori dello spirito sempre un limite che lo lega, che gli resiste, che gli si oppone. È una necessità logica, perché senza l'oggetto il soggetto non ha che operare.

Se non hai nulla fuori di te (diceva Feuerbach, seguito da Marx) non sei nulla. Lo spirito, che esiste solo, sarebbe inerte e senza sviluppo: da Fichte in poi l'idealismo, che ha voluto assumere lo spirito come unica realtà, ha sentito il bisogno, per dargli la vita, lo sviluppo, l'azione, di farlo anche esteriorizzare in una natura, che fosse pure un fantasma inconsistente, ma che gli fornisse un oggetto di lotta.

Ora se lo spirito deve lui crearsi la natura per sentire il limite e combattere contro di esso, se Dio deve crearsi lui Satana per trovarsi legato al particolare e al transeunte, come si spiega che il limite, che esso medesimo s'è posto, egli non possa mai annullarlo? Lo stregone della leggenda non riusciva piú a ricacciar nell'abisso il demone che ne aveva

[1] Qualcuno (non certo Prometeo Filodemo) mi potrebbe obiettare: e il catastrofismo? e la legge automatica dell'accumulazione e della miseria crescente? Non posso far qui una discussione adeguata: rimando a tutta la mia polemica contro l'interpretazione materialistica del marxismo.

evocato: ma il demone aveva una realtà sua indipendente dal suo evocatore, non ne era stato creato.

E se anche il limite, il vincolo che lega lo spirito al particolare e al transeunte si riconosca indipendentemente da lui e per esso quindi incoercibile, non si ritorna con ciò al ripudiato e vilipeso dualismo? *Naturam expellam furca, tamen usque recurret*: potremo dire in un senso alquanto diverso da quello che aveva in mente il poeta latino.

Ma perché, d'altra parte, il riconoscimento della natura e del dualismo di soggetto e oggetto dovrebbe, come Filodemo pretende, renderci incapaci di altro che di studiare e analizzare il fatto morto, e cacciarci le mille miglia lontani dalla realtà che è vita, cioè dalla vita stessa?

Mi risuonano alla mente le parole di Carlyle, che Engels faceva sue: lavoro è vita. Ora se la vita è lavoro (come Filodemo pure afferma), che altro è il lavoro, se non azione che si fonda su una dualità di soggetto e oggetto? Forse che il lavoratore che forgia in forme nuove la materia che gli resiste e costringe la realtà oggettiva preesistente ad assumere diverse foggie adatte ai fini ed agli usi umani, non fa altro (come dice Filodemo) che studiare e analizzare il fatto morto, solo perché suppone e accetta e adopera nel lavoro una esteriorità indipendente dal suo spirito, che il suo spirito si sforza di assoggettare a sé fin dove gli riesca, pur senza riuscirvi mai del tutto? È forse lui con ciò lontano le mille miglia dalla realtà che è vita, o ne è lontano l'idealista, che voglia convincerlo della unità di soggetto e di oggetto, e negargli l'oggetto per un'affermazione piena ed esclusiva del soggetto?

Ed eccoci a un altro punto, in cui i nostri idealisti non riescono a trarsi fuori dai grovigli della contradizione: il rapporto fra l'idea e la realtà. Come il lavoro implica l'idea e l'opera dell'artefice di fronte al *dato* della materia prima, cosí l'azione storica implica l'idealità e l'attività politica di contro alla realtà esistente. La dialettica del lavoro e quella della storia si assomigliano in questo; e si assomigliano anche nell'esigenza imprescindibile di uno stretto rapporto e contatto fra l'ideale e il reale, pur nella loro stessa opposizione. Per questo rapporto e contatto si distinguono le idealità astratte dalle concrete.

Ma l'idealista, il quale non vede altra realtà che lo spirito, come può distinguere le idealità astratte dalle concrete, definendo le prime siccome quelle che son fuori dalla storia e dalla realtà? Ci son dunque idealità fuori dello spirito? La distinzione non si chiarisce abbastanza con l'opposizione, cui Filodemo si richiama, di idealità inerti (aspettazioni

messianiche del sole dell'avvenire) e operose (sforzo vivo e lotta incessante di attuazione): perché questa antitesi potrebbe essere anche soltanto nelle disposizioni volitive degli uomini, invece che nel carattere intrinseco degli ideali. E resta da spiegare, quindi, perché un ideale sia astratto e un altro concreto; e perché quello che è astratto oggi (utopia) può domani diventar concreto (azione rivoluzionaria).

La diversità è bensí legata al diverso atteggiamento che gli spiriti assumono di fronte a quegli ideali; ma questo diverso atteggiamento a sua volta da quali condizioni è generato? Questo è il problema storico: un problema critico pratico, di fronte al quale il puro idealismo resta insufficiente, perché, per quanto proceda oltre nel suo tentativo di interiorizzare le condizioni preesistenti, resistenti o stimolanti, si urta sempre contro un residuo irreducibile ad interiorità[1].

Ora la valutazione storica degli ideali non può prescindere dalle condizioni reali, perché non è solo questione di propaganda il riuscire a far di una idea l'animatrice dell'azione e la norma della condotta delle forze storiche operanti. Ma, d'altra parte, non sarebbe neppure valutazione storica adeguata quella che definisse astratta e irridesse e respingesse idealità, le quali hanno già avuto una funzione storica di prim'ordine e possono averla ancora, anche se nel momento presente sembrino sgominate e rese impotenti.

Lasciamo che esprimano il loro disdegno per le idee di libertà, di uguaglianza, di giustizia gli idealisti reazionari, che ripudiano come astratti e fuori della storia i principî che chiamano solo per derisione *immortali*, volendo significare che sono ben morti e sepolti. Ma per essi concrete e reali sono oggi soltanto le idee d'autorità, di gerarchia, di forza bruta che trovi nel fatto del suo trionfo la propria legittimità storica e ideale. Ossia concrete (e per ciò legittime) sono per essi soltanto le esigenze che *essi* sentono ed affermano; astratte (e per ciò degne solo di derisione) sono le esigenze che erano affermate dalle masse sconfitte. Ma il non essere da queste oggi piú affermate significa non esserne piú sentite? E se invece siano ancora sentite e vive nelle coscienze, possiam dirle fuori della realtà e della storia?

Noi riconosciamo del pari concrete, e reali, e capaci di efficienza tanto le idee di libertà e giustizia quanto quelle opposte di autorità e di forza: concrete e reali in quanto vive entro coscienze di schiere di seguaci:

[1] Anche se fosse vera, ad es., l'affermazione dei nostri giovani idealisti, tanto lontana dall'esser dimostrata, che la quiescenza passiva e servile delle masse dipendesse dall'influsso del positivismo (le masse positiviste? o perché non ricordare piuttosto la predicazione religiosa della soggezione rassegnata che costituiva una tradizione di secoli?) resterebbe a spiegare perché il positivismo e non altra concezione ottenesse il predominio.

le une di qua, le altre di là. Quali siano piú capaci di efficienza dirà la storia: ma che oggi si accodi alla schiera dei derisori di idee che il proletariato consapevole sente ed ama, chi si afferma seguace del socialismo e del marxismo, è contradizione teorica, che può anche riuscire pericolosa, in quanto atta a disorientare le masse o, peggio, a diffondere un orientamento contrastante con quello che l'azione socialista esige.

L'azione socialista non può che informarsi a quel fine, che il *Manifesto dei comunisti* stupendamente sintetizzava nella formula: sostituire alla società, fondata sulla disuguaglianza e l'oppressione di classe, una forma di associazione, in cui il libero sviluppo di tutti sia condizione del libero sviluppo di ciascuno. Ora chi non vede che in questa determinazione del fine dell'azione socialistica son racchiusi precisamente gli *immortali* principî: la libertà, l'uguaglianza, la giustizia, la solidarietà umana? Non occorre moltiplicare richiami e citazioni di tutti i luoghi in cui la condizione di oppressione, di disuguaglianza del proletariato (nel *Manifesto*, nel *Capitale*, ecc., ecc.) è fieramente gettata con veemente eloquenza come atto di accusa contro la società capitalistica; non occorre rifarsi da quello che Marx, all'inizio dell'opera sua di pubblicista, ha scritto sulla libertà: tutta la propaganda e l'azione di Marx, che è pure tutt'uno con la sua teoria, presuppone ed implica quei principî come esigenze di una classe rivendicatrice per eccellenza della *humanitas*, in quanto rappresentante per eccellenza della condizione di *Unmenschlichkeit*. Ecco quel che rende *concreta* l'aspirazione ideale: il suo esser viva nelle coscienze di forze storiche reali, e perciò operante nella storia.

Ora possiamo ben chiederci: che cosa è questa rivendicazione della *humanitas*, se non l'affermazione storica piú vasta e universale di quella coscienza e dignità della persona umana in quanto tale, che è l'essenziale concetto di Rousseau, inspiratore degli *immortali* principî della rivoluzione francese?

La concretezza storica di questa rivendicazione sta nel fatto che c'è precisamente una classe, il proletariato, che in sé vede tipicamente negate quelle esigenze, e quindi se ne fa assertore, lottando per la loro traduzione in atto. Non confondiamo le astratte affermazioni platoniche, prescindenti da ogni esistenza ed azione storica di forze sociali effettive e realmente operanti, con le concrete esigenze che informano di sé la coscienza di masse o di classi e la loro diuturna incessante lotta di conquista.

Le idealità han valore per la storia quando in essa vivono ed operano: ma, quando ciò accada, la derisione e il disdegnoso ripudio di esse

possono venire logicamente solo da chi sia interessato alla sconfitta o compressione o deviazione delle forze che le rivendicano.

Certo il socialismo è vaga utopia; fin che resta soltanto il millenario anelito di giustizia, fratellanza e libertà; ma quando, per l'esistenza di una società capitalistica in pieno e crescente sviluppo di forze produttive, e di un proletariato organizzato e consapevolmente volitivo ed operante, esso diventa una possibilità, anzi una necessità storica, concretandosi in azione di conquista, simile mutamento e passaggio dall'astratto al concreto non significa ripudio dell'idea, che inspirava già l'anelito millenario. E se, di astratto miraggio fattosi concreto sforzo operoso, questo anelito ormai vivo nella storia subisce una sconfitta, che, per grande che sia, non lo annulla né cancella dalle coscienze, basta la sconfitta (che non è mai definitiva) a convertirlo di nuovo da concreto in astratto?

Pongo solo la domanda: e all'osservazione di inconseguenza, messami innanzi a questo proposito, rispondo con un'altra richiesta: inconseguenza, sí; ma da che parte?

Primum intelligere...

Pubblicato in « Il Quarto Stato », I, n. 29, 23 ottobre 1926. – Lo « scrittore comunista », cui l'articolo è rivolto, è Giuseppe Montalbano, che aveva scritto, in polemica con Mondolfo, l'articolo *Libertà e dittatura*, apparso su « L'Unità » del 5 ottobre 1926.

Uno scrittore comunista ha voluto confondere un periodetto del mio articolo *Per la revisione del bilancio idealistico* – che richiamava la definizione della società futura data nel *Manifesto dei comunisti*, osservando che v'erano inclusi i principî di libertà, d'uguaglianza ecc. – con « la predicazione evangelica dei principî umanitari », presentata come capace di operar da sola « il miracolo della trasformazione della società in senso socialistico », « senza lotta, e ciò contrariamente agli insegnamenti del marxismo e della storia ».

E vuol ravvisare per ciò in quel periodetto « una delle piú grandi contraffazioni del marxismo, che siano state volutamente tentate dai socialdemocratici ». Troppo grosse parole per cosí piccola cosa. Ma piú delle parole è grosso il fraintendimento su cui quelle si fondano.

La contraffazione imputatami starebbe nel vedere racchiusi in quelle parole del *Manifesto*, che determinano lo sbocco e il fine della lotta di classe del proletariato, i principî di libertà, uguaglianza ecc. Il critico mi getta contro una nota del mio libro sul *Materialismo storico*; « la libertà astratta e teorica è, dice il Marx nel *Discorso sul libero scambio*, la libertà del capitale di schiacciare il lavoratore ». Che c'entra? Marx qui parla della società presente; nel *Manifesto* della società futura, vista precisamente come attuazione e soddisfacimento di esigenze, rinnegate e compresse nella società presente. Come si può pretendere che le due affermazioni coincidano? O non dice anche lo scrittore comunista che quella società, in cui il libero sviluppo di tutti sarà condizione del libero sviluppo di ciascuno, si avrà solo quando i capitalisti saranno scomparsi e non vi sarà piú la divisione in classi?

Ma nel mio libro sul *Materialismo storico*, incalza il critico, io spiegavo come l'Engels combattesse ogni predicazione di *principî*, che intendessero trionfare per virtú intrinseca, invece che per la coscienza, volontà e azione di classe del proletariato, che senta nell'esigenza della liberazione dell'umanità la *propria* rivendicazione contro la *Unmenschlichkeit* delle sue condizioni reali di classe. E che altro dicevo nell'articolo incriminato? Subito dopo le parole, alle quali il mio critico si è fermato, io ricordando la veemente eloquenza con cui Marx getta come atto di accusa contro la società capitalistica la condizione di oppressione e disuguaglianza del proletariato, scrivevo: « tutta la propaganda e l'azione di Marx, che è pure tutt'uno con la sua teoria, presuppone ed implica quei principî *come esigenze di una classe* rivendicatrice per eccellenza della condizione di *Unmenschlichkeit*... La concretezza storica di quella rivendicazione sta nel fatto che c'è precisamente *una classe, il proletariato*, che vede in sé tipicamente negate quelle esigenze, e quindi se ne fa assertore, lottando per la loro traduzione in atto. Non confondiamo le astratte affermazioni platoniche – con le concrete esigenze che informano di sé la coscienza di masse o di classi e la loro diuturna incessante lotta di conquista ».

Chiedo scusa ai lettori di queste autocitazioni; ma era necessario richiamarle, perché ognuno potesse verificare come esse coincidano perfettamente con tutto quel che scrivevo nel mio libro sul *Materialismo storico*; dove, ricordando le polemiche di Engels contro Mülberger, come contro Mazzini, Ledru-Rollin e compagni, rilevavo come egli affermasse, contro le predicazioni evangeliche che voglion rivolgersi a tutti gli uomini al di sopra delle divisioni di classe, la necessità che il proletariato non perda mai la coscienza di combattere per interessi ed esigenze di classe.

E giacché questo è condannato ad essere un articolo di autocitazioni, mi consentano i lettori di aggiungere, a maggior chiarimento e conferma della sopra indicata coincidenza fra coscienza di classe ed esigenza universalistica, un passo di un mio scritto di un mese fa, ora in corso di pubblicazione nella « Critica Sociale ».

« La coscienza socialistica (ivi scrivevo) è una formazione sociale, e soltanto in una lotta sociale può generarsi: *è coscienza di classe*; *della classe proletaria*, che soggiace ad una oppressione e vuole emanciparsene; che sente questa soggezione come *la* soggezione tipica, e la sua liberazione cioè da ogni inferiorità e servitú, non per sé soltanto ma per tutti, in quanto non raggiungibile per sé soli se non raggiunta per tutta l'umanità. Nella lotta di classe per la sua liberazione il proletariato sen-

te precisamente di non poter conseguire il suo altissimo fine se non col superamento e l'eliminazione di ogni divisione di classi in una umanità associata. Ecco perché solo dalla lotta di classe del proletariato può scaturire la coscienza socialistica: essa dev'essere *coscienza di classe* per poter essere coscienza dell'umanità consociata. Ma non di una classe qualsiasi: bensí di quella *proletaria*, perché solo in questa l'affrancazione del singolo non è raggiungibile se non per via della comune emancipazione di tutta la classe, e questa a sua volta non si ottiene se non per mezzo della abolizione di qualsiasi divisione di classi ».

Ecco quello che agli occhi dello scrittore comunista diventa un tentativo di truffa dei socialdemocratici, « che vogliono riformare il mondo col predicare un astratto ideale... una dottrina umanitaria al di sopra degli antagonismi di classe ». Che cosa rispondere? *Primum intelligere...*

Ma non parlate della dittatura del proletariato! ecco la colpa piú grave. In verità in quell'articolo *Per la revisione del bilancio idealistico* quest'argomento non c'entrava né punto né poco. Dove e quando c'entrava, il parere che io ho espresso è questo (non ho che a richiamarmi ancora una volta allo scritto già citato), che la conquista del potere politico e il dominio o possesso dello stato hanno un'enorme importanza per tutte le battaglie e realizzazioni sociali. Alla potenza della pressione politica del proletariato si commisurano nel corso della sua lotta tutte le sue possibilità di conquiste effettive e della loro conservazione; e il saldo possesso del potere è nei momenti decisivi condizione *sine qua non* dell'attuazione reale e duratura di una grande trasformazione sociale.

Ma non confondiamo tale questione tattica con la questione programmatica, pretendendo includer questa in quella. Ridurre la dottrina e il programma del socialismo marxistico entro le linee di una necessità tattica temporanea, è immiserirne il contenuto e deformarne l'altissimo significato e valore storico.

Parte terza Ultimi scritti

Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi

Pubblicato in « Critica Sociale », XLVII, n. 6, 20 marzo 1955, pp. 93-94; n. 7, 5 aprile, pp. 105-8; n. 8, 20 aprile 1955, pp. 123-27, e in opuscolo, nelle edizioni di « Critica Sociale », Milano 1955, con prefazione di Enrico Bassi. Quindi compreso nel volume *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962, pp. 139-90. A proposito di questo saggio nella presentazione del volume, datata estate 1962, Mondolfo scrive che « vuol mettere in luce l'incompatibilità fra la coscienza storica del marxismo, con la sua duplice esigenza della duplice maturità soggettiva e oggettiva, che Gramsci chiama "fissazione del punto catartico" o "punto di partenza di tutta la filosofia della prassi" e la teoria leninista della conquista del potere da parte di una minoranza risoluta, come condizione sufficiente per qualsiasi trasformazione sociale » (p. xv). Su questo stesso argomento cfr. piú oltre il saggio *Le antinomie di Gramsci* (1963).

1. *Rapporti con la tradizione del marxismo italiano.*

In un pregevole studio su *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951* (« Rivista di filosofia », 1953) Nicola Matteucci, mostrando che la recente letteratura marxistica in Italia contrappone al marxismo dogmatico (tipo russo) un « marxismo aperto... col riprendere l'antico problema, già trattato dal Mondolfo ed esplicitamente affrontato dal Gramsci, dei rapporti fra la filosofia della prassi e il materialismo dialettico », concludeva esser necessario oggi « riprendere, al di là delle troppo inquiete radicalizzazioni e delle troppo facili ortodossie, il reale svolgimento del pensiero marxista italiano dal Labriola al Mondolfo, al Gramsci, inserito in un clima di cultura europeo, se realmente si vuole risolvere l'attuale problema del significato e del valore del marxismo ».

Queste affermazioni, col delineare una continuità di sviluppo del marxismo italiano a partire da Antonio Labriola, propongono il problema di determinare con maggior precisione in quali aspetti simile continuità debba riconoscersi e in quali si presentino invece divergenze di direzioni: problema che lo stesso Matteucci accenna di passaggio, in

una nota del suo penetrante studio su *A. Gramsci e la filosofia della prassi* (p. 139), riguardo alle relazioni del Gramsci con la tradizione marxista italiana, precisando che, « nonostante la somiglianza col Mondolfo nella critica al determinismo e al volontarismo, non ostante la velata critica di Gramsci al determinismo di Labriola, i *Quaderni* si devono riallacciare maggiormente al pensiero del Labriola, il quale, come riconosce Gramsci, affermando che la filosofia della prassi è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi » (cfr. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, p. 79).

È opportuno chiarir qui subito – di passaggio – il significato delle affermazioni di Gramsci relative al Labriola: le quali non vogliono dire certamente che, secondo Gramsci, il Labriola negasse i rapporti storici della filosofia di Marx con quella di Hegel o con quella di Feuerbach (che anzi, dietro lui, sono stati indagati da me e da altri), ma solo dichiarare che nel materialismo storico il Labriola vide e volle mostrarci la filosofia della prassi, come concezione originale ed autonoma della realtà e della storia, anzi che una sottospecie o sezione particolare di una piú vasta metafisica, sia quella del materialismo, sia quella dell'idealismo. Come Gramsci spiega piú esattamente in una sua nota[1], l'errore per cui si va alla ricerca di una filosofia generale, che sia alla base della filosofia della prassi, dipende parzialmente dal convertire gli elementi della cultura personale di Marx (il cui studio egli dichiara per altro necessario) in sezioni costitutive della filosofia della prassi, riducendo questa ad altra filosofia, invece di riconoscere la sua originalità autonoma. Nell'espressione corrente « materialismo storico » si è cosí messo l'accento (dice Gramsci) sul primo anzi che sul secondo termine; ma ciò non è accaduto invece al Labriola, che ricostruí tale dottrina come concezione della realtà e della storia, ossia appunto come « filosofia della prassi ».

Ora questo angolo visuale del Labriola è quello stesso che ho poi adottato io pure, nel negare il carattere materialistico della filosofia di Marx e nel riconoscervi un'originale *Weltanschauung*, anzi che il puro canone metodologico della storiografia, cui voleva ridurla B. Croce. Per ciò appunto ho sempre identificato essenzialmente la mia interpretazione del materialismo storico con quella di Antonio Labriola, sforzandomi anzi di depurar questa da ogni residuo di fatalismo deterministi-

[1] Cfr. *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, pp. 158 sg. Avverto che d'ora in avanti per le citazioni da questo libro darò solo l'indicazione delle pagine, aggiungendo il titolo per gli altri libri di Gramsci.

co, che pareva conservare in frasi come: « l'autocritica delle cose »; e credo perciò che non senza ragione il Matteucci abbia tracciato una certa linea di continuità nel marxismo italiano « dal Labriola al Mondolfo e al Gramsci ».

Senonché debbo affrettarmi a chiarire che questa continuità essenziale, ma solo parziale, fra i vari momenti successivi dello svolgimento del marxismo in Italia, non significa che io pure abbia esercitato un influsso sopra Gramsci. È certo che tanto io quanto lui abbiamo risentito fortemente l'influsso del Labriola; ma è assai probabile che Gramsci, pur conoscendo (ma scarsamente, a quanto sembra) alcuni dei miei studi sul marxismo, non abbia risentito affatto l'influsso della mia interpretazione. Ciò mi pare evidente anche per il fatto che nel mio studio su Engels egli (contro il Sorel) non vede altro che l'opportunità dell'idea di compiere un esame distinto del pensiero di ognuno dei « due fondatori della filosofia della prassi » (p. 79), e che, affermando poi la necessità di sviluppare la posizione di Antonio Labriola, si limita ad aggiungere: « di cui i libri di R. Mondolfo non paiono (almeno per quanto ricordo) un coerente svolgimento » (p. 82).

Senonché non è la questione personale dell'esercizio o meno di un influsso da parte mia (e ancor meno quella del giudizio dato da Gramsci su di me), ma è solo la questione dottrinale delle coincidenze o divergenze fra le nostre interpretazioni ed orientazioni quella che può interessare i lettori di questa rivista, nella quale la mia interpretazione del marxismo ha trovato, da oltre un quarantennio, simpatica accoglienza ed adesione.

Appunto come prova di una parziale affinità nelle rispettive interpretazioni della filosofia della prassi merita di esser citato qui un sintomo significativo: l'interesse che Gramsci mostra in una nota su *Alessandro Levi* (p. 288) per l'enunciazione che questi, nel suo studio su *Giuseppe Ferrari* (« Nuova Rivista Storica », 1931), dava del « materialismo storico rettamente inteso, cioè non come mero *economismo*, bensí come quella dialettica reale, che intende la storia superandola con la azione, e non scinde storia e filosofia, ma, rimettendo gli uomini in piedi, fa di questi gli artefici consapevoli della storia, e non i giocattoli della fatalità, in quanto i loro principî, cioè i loro ideali, scintille che sprizzano dalle lotte sociali, sono precisamente stimolo alla *prassi* che, per opera loro, si rovescia ». Ora è ben noto ai lettori di questa rivista che l'indimenticabile amico Levi aveva dato alla mia interpretazione del materialismo storico la piú generosa ed entusiastica adesione, e non tralasciava occasione per difenderla e riaffermarla, come appunto in que-

sto suo saggio sul Ferrari, dove richiamava anche il mio scritto *Spirito rivoluzionario e senso storico*, che aveva discusso problemi che poi han preoccupato anche Gramsci.

Ma accanto ai punti di affinità non possono trascurarsi altri di divergenza profonda; e perciò appunto mi sembra utile un esame di taluni aspetti essenziali delle concezioni di Gramsci, che metta in luce in quali punti coincidiamo e in quali siamo orientati in direzione opposta nella rispettiva concezione della filosofia della prassi.

2. *La critica del determinismo materialistico.*

Prendo le mosse dalla distinzione che fa il Matteucci, nel suo libro su Gramsci (p. 8), di tre correnti interpretative del materialismo storico: « chi affida l'avvento della società socialista alla catastrofe finale, necessaria ed automatica, della economia capitalistica, chi al mito dello sciopero generale, chi alla funzione del partito, avanguardia cosciente della classe operaia, il quale,... unendo la potenza teorica e l'esperienza pratica organizzativa,... può instaurare la società socialista nel paese dove l'anello della catena dell'imperialismo è piú debole ». Di queste tre interpretazioni, nota il Matteucci, Gramsci critica a fondo le due prime: « il materialismo volgare, e in particolare Bucharin, e la teoria della spontaneità rivoluzionaria raffigurata nelle *Considerazioni* del Sorel », ed accoglie invece la terza, che è quella di Lenin e di Stalin [1], dando, come loro, importanza essenziale al concetto di *egemonia*.

In base a questa distinzione, potrebbe ripetersi ciò che (come ho ricordato) dice lo stesso Matteucci, ossia che c'è una convergenza fra me e Gramsci nella parte critica (opposizione comune tanto al determinismo materialistico e catastrofico, quanto al volontarismo della spontaneità e del mito rivoluzionario), ed aggiungere che poi la divergenza si manifesta nell'opposto atteggiamento che assumiamo di fronte alla terza corrente su indicata. Ma sarebbe erroneo concluderne che, dunque, convergiamo soltanto nella parte negativa, di critica confutazione di altre interpretazioni, e divergiamo invece nella parte positiva, della rispettiva convinzione teorica, da cui dipende anche il programma pratico; giacché in entrambi la polemica e confutazione delle concezioni respinte muove da una stessa esigenza e finalità teorica positiva, che è la rivendicazione della filosofia della prassi.

[1] Cfr. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca 1948, p. 24.

In generale può dirsi che in ogni discussione teorica il momento negativo, della confutazione e del ripudio di concezioni altrui, implica come fondamento e punto di partenza un momento positivo di affermazione e difesa di una concezione propria; e non può darsi coincidenza essenziale fra diversi autori nelle critiche che essi rivolgono contro teorie altrui, se non c'è una coincidenza, per lo meno parziale, del punto di vista dal quale essi muovono. La coincidenza in questo caso consiste appunto in un elemento fondamentale: l'affermazione della filosofia della prassi, di cui da oltre quarant'anni [1], ho sostenuto la necessità per il socialismo, opponendola ugualmente al determinismo fatalista del materialismo ed alla « volontà di credere » del sindacalismo soreliano. Ed è notevole il fatto che alle concezioni criticate io rimproveravo allora quello stesso difetto, di formare nelle masse una preparazione spirituale nettamente contraria a quella occorrente, che il Gramsci giustamente rimprovera al determinismo fatalistico e meccanicistico, al quale per altro riconosce una certa ragione e funzione iniziale e provvisoria.

« Quando – egli scrive – non si ha l'iniziativa nella lotta, e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc. ». Ma per quanto – aggiunge Gramsci – in questo caso « il fatalismo non sia che un rivestimento da deboli di una volontà attiva e reale,... occorre sempre dimostrare la futilità del determinismo meccanico, che, spiegabile come filosofia ingenua della massa,... quando viene assunto a filosofia riflessa e coerente da parte degli intellettuali, diventa causa di passività, di imbecille autosufficienza » (pp. 13 sg.).

Questo giudizio finale, in cui possiamo consentire in pieno, infirma anzi certamente la stessa ammissione anteriore di una utilità temporanea iniziale del fatalismo meccanicistico; il quale non può mai, per se medesimo, essere incitamento ad un'azione di lotta, ma solo causa d'inerzia e d'attesa passiva. Non vale il paragone che fa Gramsci (p. 15) col calvinismo e « la sua concezione ferrea della predestinazione ». Questa poté, com'egli dice, determinare « una vasta espansione di spirito di iniziativa » solo in quanto significava per ogni uomo non solo una pre-

[1] Cfr. oltre al *Materialismo storico in F. Engels*, i miei articoli su *Socialismo e filosofia*, pubblicati nel 1912 sull'« Unità » del Salvemini, e riprodotti piú tardi in *Sulle Orme di Marx* [e ora in questa raccolta].

destinazione per il futuro al di là (alla salvazione o alla dannazione eterna), ma anche nel presente al di qua, nella vita terrena: predestinazione, cioè, ad una attività conforme alla vocazione infusa da Dio ed alla posizione in cui egli ha collocato ogni persona fissandole una missione, cioè ordinandole ciò che deve fare e affidandole qualsiasi bene come un deposito di cui dovrà alla fine render conto. Ora questa idea, di una predestinazione che deve attuarsi nello spirito e nella attività di ogni individuo, è cosa ben diversa dalla concezione di un fatalismo che si suppone destinato a realizzarsi nelle cose per sé, indipendentemente dalla volontà e dall'azione dell'uomo.

Questo fatalismo non può mai essere preparazione spirituale utile per una azione storica trasformatrice o rivoluzionaria; ma solo – come giustamente dice Gramsci – « causa di passività, di imbecille autosufficienza, e ciò senza aspettare che il subalterno sia diventato dirigente e responsabile » (*loc. cit.*).

Il concetto positivo che sta alla base di questa critica è dunque che una teoria, la quale vuol essere non solo interpretazione di un processo storico in corso, ma anche inspirazione orientatrice di lotta ed arma di conquista, deve costituire una preparazione spirituale conforme, non mai contraria alla lotta stessa ed alle sue finalità: il che significa riconoscere all'orientamento delle coscienze e delle volontà una funzione di importanza essenziale nel processo storico. In ciò mi sembra di poter dire che c'è una convergenza teorica fondamentale fra me e Gramsci; aggiungerei anzi che il dissenso ulteriore, che si rivela nei rispettivi programmi politici, dipende (come vedremo piú avanti) da una contraddizione in cui Gramsci viene poi a porsi con questo principio fondamentale della filosofia della prassi.

3. *Il materialismo degli « ortodossi » e la filosofia della prassi.*

Fissiamo intanto che per Gramsci, come ben dice il Matteucci (*op. cit.*, p. 37) « il momento essenziale del divenire » era « la concreta attività dell'uomo, o, secondo la definizione marxiana, quello del rovesciamento della prassi... La sua filosofia è addirittura la teorizzazione di questo momento ». E credo che con ragione lo stesso Matteucci supponga che la preferenza che appare nei quaderni del Gramsci per il nome di « filosofia della prassi », anziché per quello di « materialismo storico », non sia tanto dovuta come per altre espressioni, alla necessità di eludere i sospetti della censura carceraria (su cui richiama l'attenzione

l'editore delle sue note), quanto al fatto che la seconda espressione era « troppo legata ad una concezione deterministica e deteriore del marxismo ».

Questa concezione Gramsci combatte (e giustamente) nello stesso Croce, la cui interpretazione del materialismo storico, come puro canone metodologico di ricerca storiografica, significava appunto riduzione di esso a mero economismo storico. Gramsci la combatte (cfr. p. 191) come incomprensione prodotta in Croce dal « pregiudizio speculativo che lo accieca » (giacché egli non sembra affermare in nome proprio l'ipotesi di una « gherminella polemica », usata dal Croce per rendersi piú facile la confutazione). Ma se, di fronte a Croce antimarxista, gli premeva, sotto il rispetto filosofico, di confutare quella arbitraria riduzione, mettendo anzi in luce il debito che lo storicismo crociano aveva verso la marxistica filosofia della prassi per le feconde suggestioni che ne aveva tratte, gli importava non meno, sotto il rispetto politico e pratico, di combattere l'interpretazione materialistica del marxismo in chi se ne presentava come seguace ed espositore ortodosso, come specialmente Bucharin col suo libro *La teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* (1921).

« I cosí detti ortodossi – scrive Gramsci – preoccupati di trovare una filosofia che fosse, secondo il loro punto di vista molto ristretto, piú comprensiva di una *semplice* interpretazione della storia, hanno creduto di essere ortodossi, identificandola fondamentalmente nel materialismo tradizionale » (p. 81). Questo ricorso al materialismo si spiegherebbe, secondo Gramsci, col fatto che « la tendenza ortodossa si trovava a lottare con l'ideologia piú diffusa nelle masse popolari, il trascendentalismo religioso, e credeva di superarlo solo col piú crudo e banale materialismo, che era anch'esso una stratificazione non indifferente del senso comune, mantenuta viva... dalla stessa religione, che nel popolo ha una sua espressione triviale e bassa, superstiziosa e stregonesca, in cui la materia ha una funzione non piccola » (p. 82).

Ossia il materialismo degli ortodossi troverebbe comodo appoggiarsi sul senso comune delle masse incolte e inclini a concezioni materialistiche, invece di prendere le mosse, come dovrebbe, precisamente da una critica della filosofia del senso comune, « concezione disgregata, incoerente, inconseguente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini » (pp. 119 sg.). « L'ambiente ineducato e rozzo ha dominato l'educatore » (p. 133); e in questa dedizione all'ambiente si dimostra la inferiorità intellettuale, culturale e morale rispetto al compito

assunto, ossia la limitazione o incapacità filosofica che caratterizza gli *ortodossi* tipo Bucharin [1].

Se non che la loro pretesa di *ortodossia* non si fonda soltanto sulla indicata dedizione all'ambiente incolto, cioè sul fatto che « politicamente la concezione materialistica è vicina al popolo, al senso comune » (p. 87); giacché la stessa limitazione mentale, che produce tale dedizione, produce anche l'attaccamento alla lettera di molte espressioni marx-engelsiane, delle quali gli *ortodossi* non sanno interpretare lo spirito. È noto che Marx e, piú ancora, Engels hanno amato *kokettieren* non solo con le formule della dialettica hegeliana, ma anche con le espressioni del materialismo; e gli *ortodossi* quindi credono di esser tali prendendo alla lettera quelle espressioni e dichiarandosi per ciò materialisti nel senso metafisico e tradizionale della parola.

Gramsci invece avverte chiaramente che le espressioni vanno intese con senso critico. Quando cita il passo della *Sacra famiglia* sul materialismo francese del secolo XVIII, in cui Marx presenta la propria concezione come « il materialismo perfezionato dal lavoro della stessa filosofia speculativa e fusosi con l'umanismo », Gramsci commenta: « è vero che con questi perfezionamenti del vecchio materialismo rimane solo il realismo filosofico » (p. 43). E criticando Bucharin « di aver presentato la concezione soggettivistica cosí come essa appare dalla critica del senso comune, e di aver accolto la concezione della realtà oggettiva del mondo esterno nella sua forma piú triviale e acritica » (p. 141), Gramsci richiama la formulazione di Engels – che « la materialità del mondo è dimostrata dal lungo e laborioso sviluppo della filosofia e delle scienze naturali » –, la quale vincola il riconoscimento della realtà oggettiva della natura con l'attività sperimentale degli scienziati, pensatori ed operai al tempo stesso, « il cui pensare è continuamente controllato dalla pratica e viceversa, finché si forma l'unità perfetta di teoria e pratica » (p. 193). Cosí « oggettivo » può corrispondere a « storicamente soggettivo » e significare « universale soggettivo » (p. 142), e la oggettività è concepita, non già in termini di filosofia materialistica, ma di filosofia della prassi.

Con questo riconoscimento del carattere e dell'importanza dell'esperimento per la concezione della realtà, stupisce anzi che poi Gramsci, nel combattere (giustamente) la riduzione che fa Bucharin dei progressi delle scienze allo sviluppo degli strumenti scientifici, arrivi sino

[1] Ma si può aggiungere (rinviando per la dimostrazione i lettori all'acuto esame di Annibale Pastore, *La filosofia di Lenin*, Milano 1946) che analoga incapacità filosofica appare anche nel *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin.

al punto di respingere radicalmente la connessione fra i due processi, come se l'ammettere una relazione fra essi significasse ridurre con Loria le « forze di produzione » allo « strumento tecnico » (pp. 152 sg.). « È certo – dice – che tutto ciò è una deviazione infantile dalla filosofia della prassi, determinata dalla convinzione barocca che quanto piú si ricorre ad oggetti *materiali* tanto piú si è ortodossi » (p. 156). Qui, per reazione contro il semplicismo di Bucharin, si cade in un semplicismo opposto, senza tener conto del fatto che gli strumenti tecnici e scientifici non sono oggetti materiali per se stanti, ma creazioni dell'uomo e dello scienziato, che permettono appunto di eseguire il lavoro creativo e l'esperimento per conoscere la realtà naturale e dominarla, e quindi appartengono intrinsecamente alla stessa storia del progresso spirituale e scientifico dell'umanità.

Basta pensare all'arresto di questo progresso nell'antichità ed alla sua ripresa vigorosa da Galileo in poi, dovuti il primo al cieco disprezzo e la seconda all'illuminata comprensione del valore scientifico degli strumenti di indagine e d'esperimento. La stessa osservazione di Gramsci, che l'asserire l'importanza degli strumenti porterebbe come conseguenza a dire che la matematica pura, non avendo strumenti propri, non potrebbe svilupparsi, non tiene conto del fatto storico che il ripudio del *metodo meccanico* per la scoperta e dimostrazione dei teoremi geometrici – ripudio mantenuto, contro le proposte e insistenze di Archimede, dai matematici alessandrini inibiti dal *blocage mental* antimaterialista del platonismo – precluse all'antica matematica tutta una sfera di conquiste, apertasi invece alla matematica rinascentista e moderna col superamento di quel pregiudizio.

È dunque il caso di combattere il semplicismo degli ortodossi non opponendo loro un semplicismo contrario, ma la complessa pienezza della filosofia della prassi e la dialettica del suo processo di rovesciamento; la quale da un lato esclude ogni determinazione di un momento (struttura) che sarebbe sempre la causa e realtà vera, di fronte a tutti gli altri (soprastrutture) che sarebbero sempre soltanto effetti ed apparenze; e dall'altro invece afferma la costante interdipendenza ed il continuo scambio d'azione fra tutti i momenti del processo storico. Tale è, fuor di ogni dubbio, la convinzione ed esigenza profonda dello stesso Gramsci, che solo talvolta (come nel caso indicato, e come del resto suol accadere un po' a tutti quanti) può cadere in qualche contradizione, nello stesso sforzo di opporsi alle contradizioni altrui.

Ma il suo rifiuto del concetto di materia, che gli *ortodossi* prendono dal materialismo volgare (« che divinizza una materia ipostatica »

– p. 164 – la quale « non può non essere eterna ed assoluta », p. 95) si inspira alla filosofia della prassi ed al suo storicismo, per cui l'« oggettivo » corrisponde allo « storicamente soggettivo » (p. 142). E con ciò lo stesso concetto di realtà *materiale* si converte in concetto di ciò che è storicamente operante, di modo che Gramsci può ripetere con Marx che una ideologia che si radica nella coscienza e volontà della massa diventa una « forza materiale » (p. 49), e che, se la filosofia è l'arma spirituale del proletariato, questi è « l'arma materiale » della filosofia. Sempre dunque, e sotto ogni rispetto, la critica del materialismo è in Gramsci rivendicazione della filosofia della prassi: la vera ortodossia non può essere per lui nella professione di materialismo o d'altra orientazione estranea, ma solo nel riconoscimento della filosofia della prassi come concezione che « basta a se stessa, contiene in sé... gli elementi fondamentali per costruire una... integrale concezione del mondo,... per diventare una totale, integrale civiltà » (p. 157).

4. *Il volontarismo soreliano. L'azione costruttiva e la maturità storica.*

La critica del materialismo dei pretesi ortodossi è dunque un ritorno al marxismo genuino, ispirato al concetto che la filosofia che voglia esser l'arma spirituale del proletariato deve orientarlo e prepararlo al compimento della sua missione liberatrice. Questa stessa esigenza ispira anche l'opposizione di Gramsci al volontarismo puro del Sorel, al quale per altro egli riconosce il merito di aver tentato, nella sua teoria dei *miti*, « di ridurre a linguaggio scientifico la concezione delle ideologie della filosofia della prassi, vista attraverso il revisionismo crociano », e di aver « lavorato sulla realtà effettuale », non ancora sorpassata, della azione sindacale del proletariato. Ma sebbene il *mito* di Sorel (lo sciopero generale) avesse « la sua espressione maggiore... nell'azione pratica del sindacato e di una volontà collettiva già operante », Gramsci gli obietta che il fine che tale volontà si propone, cioè lo sciopero generale, è « un'attività passiva di carattere negativo e preliminare..., che non prevede una propria fase attiva e ricostruttiva », considerando anzi utopistico e reazionario ogni piano costruttivo prestabilito. E oppone quindi alla negatività del sindacalismo l'esigenza positiva della costruzione: « può un mito essere non costruttivo, può immaginarsi... che sia produttivo di effettualità uno strumento che lascia la volontà collettiva nella sua fase primitiva ed elementare del suo mero formarsi per distinzione (*scissione*), sia pure con violenza, cioè distruggendo i

rapporti morali e giuridici esistenti? » O non piuttosto accadrà che compiuta la fase negativa e distruttiva, quella volontà collettiva, mancando di un comune programma di ricostruzione che la mantenga unita nell'azione positiva, si dissipi « in una infinità di volontà singole, che seguono direzioni diverse e contrastanti »? (cfr. *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, pp. 4 sg.).

Gramsci in realtà non parla di un *programma* ricostruttivo, concepito e voluto unitariamente dalla massa del proletariato, e che già nel corso della lotta promuova e diriga in esso un'azione solidale di conquista e di preparazione della nuova società: anzi che della formazione, educazione progressiva ed esercizio della volontà collettiva della classe, egli si preoccupa dell'esistenza e dell'intervento di un nucleo direttivo consapevole ed energico, cioè di un *partito*, che « attraverso un piano realistico guidi e organizzi dinamicamente » la classe proletaria (cfr. Matteucci, *op. cit.*, p. 70). La coscienza e volontà costruttiva di cui egli sente ed afferma l'esigenza è quella di una minoranza risoluta, di una *élite* politica dirigente, tipo giacobino francese o bolscevico russo, non quella della collettività del proletariato. È questo un punto di divergenza fra la sua e la mia concezione, che per altro non distrugge la coincidenza delle nostre critiche alla negatività del mito soreliano (e di ogni catastrofismo), che fallisce all'esigenza storica di educare positivamente la volontà e l'azione del proletariato all'opera di costruzione della società futura. Dietro l'abbandono del processo ricostruttivo « all'impulso della *spontaneità* », entrambi ugualmente vediamo celarsi il presupposto di « un puro meccanismo e un massimo determinismo », che dovrebbe produrre la confluenza degli impulsi individuali spontanei in un unico fine e resultato: con che il volontarismo del *mito* si converte esso pure in « un materialismo assoluto » (*loc. cit.*).

Si potrebbe forse aggiungere che anche Gramsci sembra pensare che, se nella classe proletaria si manifesta storicamente soltanto una volontà ed azione negativa, scompagnata da un programma positivo e da un'azione creatrice, ciò significa che le condizioni, in cui si formano la coscienza e le esigenze e si esercita l'azione della classe, non sono ancora mature per la trasformazione sociale. Simile idea sembra essere testimoniata dai ripetuti richiami di Gramsci a « le due proposizioni della prefazione alla *Critica dell'economia politica*: 1) l'umanità si pone sempre solo quei compiti che essa può risolvere;... il compito stesso sorge solo dove le condizioni materiali della sua risoluzione esistono già, o almeno sono nel processo del loro divenire; 2) una formazione sociale non perisce prima che non si siano sviluppate tutte le forze produttive per le

quali essa è ancora sufficiente, e nuovi piú alti rapporti di produzione non ne abbiano preso il posto; prima che le condizioni materiali di esistenza di questi ultimi siano state covate nel seno stesso della vecchia società » (cfr. pp. 129 sg.).

Il richiamo ripetuto a questi due principî di maturità storica che Gramsci dichiara essenziali per « la fissazione del punto catartico », che « diventa cosí il punto di partenza di tutta la filosofia della prassi » (p. 40), dimostra fuor di ogni dubbio che anch'egli riconosce ed accetta il carattere *critico-pratico* della dottrina marxista; e pertanto nel detto richiamo può vedersi l'indizio di un latente e inconscio dissenso di lui dalla teoria e dalla azione del bolscevismo russo, che si sono svolte in patente conflitto con quei principî, e che sono riassunte nella formula già citata di Stalin (*Questioni del leninismo*, p. 24), che attribuisce alla forza dell'organizzazione politica la capacità di instaurare il socialismo dove si verifichi la condizione puramente negativa della maggior debolezza dell'anello dell'imperialismo capitalista.

Senonché, di fronte al su indicato difetto di orientamento costruttivo nelle masse proletarie, che è segno e prova dell'immaturità delle condizioni storiche, Gramsci ricorre, con il bolscevismo russo, all'intervento del *partito* o *élite* di dirigenti: con che l'affermazione di un'altra volontà creativa risoluta e ferrea (ma di minoranza) deve sopperire all'assenza o deficienza della volontà di classe, alla cui spontaneità improvvisatrice voleva invece affidarsi il Sorel. È chiaro per altro che questo ricorso al partito come *deus ex machina*, che si sostituisce e si sovrappone alla massa incoerente e disgregata, è un abbandono dell'esigenza del « punto catartico », che pur si dichiarava « punto di partenza di tutta la filosofia della prassi ».

5. *Il rovesciamento della prassi. Storicismo e rivoluzionarismo.*

Ora quando Gramsci dice che nella filosofia della prassi « la precedenza passa alla pratica, alla storia dei mutamenti dei rapporti sociali, dai quali quindi (e quindi, in ultima analisi, dall'economia) sorgono (o sono presentati) i problemi che il filosofo si propone ed elabora » (p. 233), questo suo concetto della *storicità* della filosofia (e per ciò della politica, con cui egli identifica la filosofia) suppone che la volontà e l'azione di trasformazione rivoluzionaria debban sorgere dalle stesse condizioni storiche ed esser quindi proprie di tutta la massa interessata e non di una piccola minoranza (partito, *élite*) sola veggente entro una

collettività ancor cieca. « Una filosofia – egli dice – è *storica* in quanto si diffonde, in quanto diventa concezione della realtà di una massa sociale » (p. 233); ma ciò non avviene realmente se non nel « punto catartico », col maturare delle condizioni storiche, che non può, come una coltivazione di terra, esser prodotto artificialmente da un partito che voglia forzare l'evoluzione della realtà. Il partito non riuscirà a saltare la forma sociale non ancor giunta alla maturità del suo sviluppo (come accade appunto al bolscevismo russo, costretto a svolgere un capitalismo di Stato ben diverso da una instaurazione di socialismo), e dovrà imporre con la forza la costituzione sociale da lui creata, diversa dalle aspirazioni spontanee delle masse, e difendere con tutti i rigori della censura le concezioni *ortodosse* da ogni insorgere di *eresie*.

Tale processo è ben diverso da quel « passaggio di ogni *contemplazione* all'*azione*, di ogni filosofia all'azione politica che ne dipende », di cui pure parla Gramsci, considerando che sia lo stesso soggetto collettivo che professa una filosofia quello che la traduce in azione. « È il punto – egli dice – in cui la concezione del mondo, la contemplazione, la filosofia diventano *reali*, perché tendono a modificare il mondo, a rovesciare la prassi. Si può dire perciò che questo è il nesso centrale della filosofia della prassi, il punto in cui essa si attualizza, vive storicamente, cioè socialmente, e non piú solo nei cervelli individuali, cessa dall'essere *arbitraria* e diventa necessaria – razionale – reale » (p. 41).

A questa formulazione, che ha il merito di presentare il tradursi della filosofia in attuazione storica come opera del medesimo soggetto collettivo, cioè della stessa massa o classe sociale che esprime dalla propria coscienza quella filosofia e vi aderisce con tutto il suo spirito, c'è tuttavia da fare un appunto, che riguarda quella specie di distinzione o separazione cronologica di un prima (teoria) e un poi (azione) che in essa appare. La filosofia della prassi è, come lo stesso Gramsci replicatamente afferma, asseverazione di una unità di teoria e pratica, per la quale la stessa formazione delle concezioni teoriche si opera attraverso l'azione storica, cosí come questa si sviluppa nella e per la luce degli orientamenti spirituali. In questo senso appunto lo stesso Gramsci afferma l'identità di filosofia e storia: « la sola filosofia è la storia in atto, cioè è la vita stessa » (p. 32).

È un continuo intercambio di azioni reciproche: il rovesciamento della prassi significa precisamente l'unità della vita e dello sviluppo in una solidarietà e reciprocità incessante di influenze fra tutti gli elementi, gli aspetti, le forme della vita sociale storica. In questo senso di reciprocità è da intendere anche il rapporto fra la struttura e le soprastrut-

ture, che in ciò appunto, come egregiamente mostra lo stesso Gramsci contro Croce, non è affatto, nella filosofia della prassi, un ritorno a un « dio ascoso »[1]. « L'affermazione del Croce che la filosofia della prassi *stacca* la struttura dalle superstrutture, rimettendo così in vigore il dualismo teologico e ponendo un *dio ignoto-struttura* non è esatta... Non è vero che la filosofia della prassi *stacchi* la struttura dalle superstrutture, quando invece concepisce il loro sviluppo come intimamente connesso e necessariamente interrelativo e reciproco... Forse che la struttura è concepita come qualcosa di immobile ed assoluto, o non invece come la realtà stessa in movimento? e l'affermazione della *Tesi su Feuerbach*, dell'*educatore che deve essere educato*, non pone un rapporto necessario di reazione attiva dell'uomo sulla struttura, affermando l'unità del processo del reale? Il concetto di *blocco storico* costruito dal Sorel coglieva appunto in pieno questa unità sostenuta dalla filosofia della prassi » (pp. 230 sg.).

In questa concezione di blocco storico, ossia dell'unità di struttura e soprastrutture, di teoria e pratica, di storia e filosofia nel processo dialettico del loro sviluppo (che è concetto genuinamente marxistico, come credo di aver documentato nei miei studi su Engels e su Marx), spunta anche il problema del rapporto fra rivoluzionarismo e storicismo, proposto specialmente dalle *Glosse a Feuerbach*, di Marx, e da me pure discusso in *Spirito rivoluzionario e senso storico* (1917). Anche in Gramsci esso sorge in relazione con la XI Tesi marxistica su Feuerbach e con la proposizione che il movimento proletario è l'erede della filosofia classica tedesca; ma vi si intreccia anche il rapporto con la concezione crociana della contemporaneità della storia e con la interpretazione che Croce dà del proletariato erede della filosofia classica: erede (dice il Croce) che non continuerebbe già l'opera del predecessore, ma ne imprenderebbe un'altra, di natura diversa e contraria.

Al che Gramsci oppone che anzi quella proposizione « significa che l'*erede* continua il predecessore, ma lo continua *praticamente*, poiché ha dedotto una volontà attiva, trasformatrice del mondo, dalla mera contemplazione, e in questa attività pratica è contenuta anche la *cono-*

[1] Ciò avviene invece nella deformazione materialistica e dogmatica del marxismo che fan gli *ortodossi* tipo Bucharin, nella cui dottrina, osserva Gramsci, « la legge di causalità, la ricerca della regolarità, normalità, uniformità sono sostituite alla dialettica storica. Ma come da questo modo di concepire può dedursi il superamento, il *rovesciamento* della prassi? L'effetto, meccanicamente, non può mai superare la causa o il sistema di cause, quindi non può aversi altro svolgimento che quello piatto e volgare dell'evoluzionismo» (p. 134). Si confrontino queste critiche con quelle rivolte dall'Engels agli incapaci di comprender la dialettica, che pongono da una parte sempre la causa e dall'altra sempre l'effetto, senza darsi conto della loro reciprocità. Cfr. il mio *Materialismo storico in F. Engels*.

scenza, che solo anzi nell'attività pratica è *reale conoscenza* e non *scolasticismo* » (p. 132). Per Croce dunque il rivoluzionarismo (che egli ripudia in quanto tale) significa volontà di rottura col passato e quindi negazione di continuità; e c'è anzi un'antitesi fra l'omnicomprensività del giudizio storico e la necessaria particolarità e strettezza dell'azione (cfr. *La storia come pensiero e come azione*, pp. 174 sg.); per Gramsci invece la comprensione della storia, intrinseca alla filosofia della prassi, esige « la coscienza piena delle contradizioni, in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intiero gruppo sociale, non solo comprende le contradizioni ma pone se stesso come elemento della contradizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e, quindi, di azione » (pp. 93 sg.).

La coscienza rivoluzionaria, in altri termini, risponde all'esigenza di includere nella storia, insieme con gli elementi positivi, anche quelli negativi, che si pongono come problemi reclamanti la loro soluzione; cosí (commenta giustamente il Matteucci, *op. cit.*, p. 99) « la constatazione di essere un elemento della contradizione è anche l'accettazione della concreta storicità, del vero presente, storicità e presente definibili e pensabili solo entro la contradizione; e per questo un momento di essa può essere elevato "a principio di conoscenza e quindi di azione", universale e particolare ad un tempo, sia la conoscenza che l'azione: esse, pur partendo dalla tesi, si devono render conto anche dell'antitesi, perché senza di questa essa non è: l'individualità o particolarità della finitezza è cosí pensabile solo entro l'universalità della contradizione ».

Ecco quindi che, al contrario di quanto ebbe ad asserire Giuseppe Ferrari nel suo *Corso sugli scrittori politici italiani* (Milano 1862, pp. 226 sg.), « il rivoluzionario può e deve essere storico »; anzi, secondo il concetto marxista, è il solo storico vero, che comprende realmente la storia nel suo processo in quanto ne è attore e fattore. Analogamente Gramsci afferma che, « se scrivere storia significa fare storia del presente », opera di storico vero sarà quella « che nel presente aiuta le forze in isviluppo a divenire piú consapevoli di se stesse, e quindi piú concretamente attive e fattive » (*Il Risorgimento*, p. 63).

6. *La particolarità e le esigenze di comprensione e discussione libera.*

Ma ciò non significa un'adesione essenziale di Gramsci a quella esigenza tipicamente sovietica della *partitarietà* che, secondo la espressione datale da Lenin, consiste nell'abbandonare ogni punto di vista neu-

trale ed oggettivistico e collocarsi sempre « direttamente ed apertamente, nella posizione di un determinato gruppo sociale » [1]. Questa partitarietà riprende un punto di vista che un secolo innanzi aveva teorizzato Feuerbach: « L'umanità, se vuol fondare un'era nuova, deve romperla del tutto col passato... Essa deve quindi essere ingiusta, parziale: la giustizia è un atto di critica, ma non mette mai capo all'azione; non può che esserle successiva » (cfr. il mio *Spirito rivoluzionario e senso storico* cit.). Ciò significa che nel contrasto fra tesi ed antitesi i rivoluzionari debbono riconoscere e giustificare uno solo dei termini: con che vien meno in essi la stessa coscienza della contradizione, che può fondarsi solo sulla comprensione di ambedue i termini, e vien meno pertanto ogni comprensione della storia. Per ciò Marx si oppose subito a Feuerbach in questo punto.

La partitarietà non è che una forma e un aspetto particolare di quel dogmatismo che, nel campo della storia come in quello della scienza, afferma rigidamente le esigenze della *ortodossia* contro tutte le *eresie*, sulle quali esercita la piú spietata repressione, giungendo anche alla soppressione dei loro sostenitori. Contro questa ortodossia intollerante e cieca, propria degli Ždanov e compagni, insorge Gramsci ripetutamente, con visione illuminata e con elevate espressioni. Meritano di essere citati per intiero due passi, singolarmente significativi.

1) La nota su *La discussione scientifica*. « Nell'impostazione dei problemi storico-critici non bisogna concepire la discussione scientifica come un processo giudiziario, in cui c'è un imputato e c'è un procuratore che, per obbligo d'ufficio, deve dimostrare che l'imputato è colpevole e degno di esser tolto dalla circolazione. Nella discussione scientifica, poiché si suppone che l'interesse sia la ricerca della verità e il progresso della scienza, si dimostra piú *avanzato* chi si pone dal punto di vista che l'avversario può esprimere un'esigenza che dev'essere incorporata, sia pure come un momento subordinato, nella propria costruzione. Comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell'avversario (e talvolta è avversario tutto il pensiero passato) significa appunto essersi liberato dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico), cioè porsi da un punto di vista *critico*, l'unico fecondo nella ricerca scientifica » (p. 21). Si parla qui di teoria, scienza, filosofia; ma segue subito a questa nota un'altra, su *filosofia e storia*, che proclama la identità e inscindibilità di esse, che in ogni epoca storica (e quindi anche nel corso del loro sviluppo) « formano blocco », di modo

[1] Veggansi in Matteucci, *op. cit.*, p. 100 le citazioni di Lenin, Lukács, ecc.

che tutto ciò che è detto della scienza e teoria si applica a tutto quanto il processo storico;

2) Un passo della nota *Sul concetto di scienza*, che riguarda la possibilità per ognuno (individuo e collettività) di errare, e quindi il suo obbligo morale e storico di render giustizia alla parte avversa ed alle sue ragioni: « Ancora: *occorre essere giusti cogli avversari*, nel senso che bisogna sforzarsi di comprendere ciò che essi realmente hanno voluto dire e non fermarsi maliziosamente ai significati superficiali e immediati delle loro espressioni. Ciò si dica, se il fine propostosi è di elevare il tono e il livello intellettuale dei propri seguaci, e non quello immediato di fare il deserto intorno a sé, con ogni mezzo e maniera. Occorre porsi da questo punto di vista: che il proprio seguace debba discutere e sostenere il proprio punto di vista in discussione con avversari capaci e intelligenti, e non solo con persone rozze e impreparate che si convincono *autoritativamente* o per via *emozionale*. La possibilità dell'errore deve essere affermata e giustificata, senza con ciò venir meno alla propria concezione, perché ciò che importa non è già l'opinione di Tizio, Caio e Sempronio, ma quell'insieme di opinioni che sono diventate collettive, un elemento e una forza sociale: queste occorre confutare, nei loro esponenti teorici piú rappresentativi e degni anzi di rispetto per altezza di pensiero e anche per *disinteresse* immediato, e non già pensando di aver con ciò *distrutto* l'elemento e la forza sociale corrispondente (che sarebbe puro razionalismo illuministico), ma solo di aver contribuito: 1) a mantenere nella propria parte e rafforzare lo spirito di distinzione e di scissione; 2) a creare il terreno perché la propria parte assorba e vivifichi una propria dottrina originale, corrispondente alle proprie condizioni di vita » (p. 137)[1].

Per Gramsci, dunque, è nell'interesse (illuminato) della stessa classe e dello stesso partito rivoluzionario la discussione libera e sincera con gli avversari, che renda giustizia alle loro ragioni; perché solo la consapevolezza genuina e serena dei punti di vista contrari rende possibile e

[1] In altro passo Gramsci afferma (pp. 18 sg.) l'esigenza della libertà della scienza: « Pare necessario che il lavoro di ricerca di nuove verità e di migliori, piú coerenti e chiare formulazioni delle verità stesse sia lasciato all'iniziativa libera dei singoli scienziati, anche se essi continuamente ripongono in discussione gli stessi principi che paiono i piú essenziali. Non sarà del resto difficile mettere in chiaro quando tali iniziative di discussione abbiano motivi interessati e non di carattere scientifico ». Ma (*in cauda venenum*) invece di lasciare tale funzione discriminatoria alla libera e pubblica critica e discussione, Gramsci propone a questo punto l'idea di una censura preventiva: « Non è del resto impossibile pensare che le iniziative individuali siano disciplinate e ordinate, in modo che esse passino attraverso il crivello di accademie o istituti culturali di vario genere, e solo dopo essere state selezionate diventino pubbliche ». Gramsci non aveva forse ancora visto le accademie farsi docili strumenti degli ordini del potere politico, e quindi non si rendeva conto del pericolo insito in questa via che egli indicava.

feconda la discussione, cioè eleva spiritualmente i propri seguaci e conferisce loro, con la conoscenza e la capacità di confutare le opinioni opposte, la possibilità di una consapevolezza vera delle proprie ragioni e la convinzione intima e sicura di esse, ben diversa da un'adesione cieca e passiva a dogmi imposti *autoritativamente* o *per via emozionale*, nel silenzio forzato di ogni voce avversaria.

Nella situazione storica o nella concezione dogmatica in cui una *ortodossia*, che sola abbia diritto alla espressione, si oppone alle *eresie* che debbono essere fatte tacere e condannate a priori, non c'è posto per un proletariato che possa farsi l'erede della filosofia, e per la formazione di una società in cui il libero sviluppo d'ognuno sia condizione per il libero sviluppo di tutti: c'è posto solo per un gregge di pecore obbedienti al bastone del pastore e al latrato dei suoi cani, le quali seguono il cammino imposto anche quando muta col mutare del pastore o della sua arbitraria volontà.

7. *Il moderno Principe. Giacobinismo e bolscevismo.*

Nell'affermare le esigenze della discussione e della comprensione degli avversari, Gramsci si pone evidentemente agli antipodi della teoria e della pratica del bolscevismo russo. Verso le quali invece tende in altre parti delle sue opere (veggansi: *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*; *Il Risorgimento*; *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, pubblicate tutte nella collezione delle *Opere* nel 1949); ma, come ho accennato, a prezzo di una contradizione con le convinzioni su espresse, e dell'abbandono dei criteri della maturità storica, che pur dichiara « punto di partenza di tutta la filosofia della prassi ».

Il presupposto della teoria che sostituisce la coscienza, volontà ed azione di un nucleo d'avanguardia (partito) a quelle generali della classe o del popolo, è appunto l'immaturità spirituale della classe o del popolo medesimo; immaturità soggettiva, che non può essere se non segno e prova di una immaturità oggettiva delle condizioni storiche. Ammessa come legittima o necessaria storicamente la sostituzione o sovrapposizione di un ristretto nucleo alla totalità del popolo, quel nucleo può anche essere ridotto a (o simboleggiato da) un'unica personalità, come *Il Principe* del Machiavelli, che sostituisce e sovrappone la propria visione e volontà politica all'assenza di orientamento del popolo, il quale anzi, per proprio impulso spontaneo, muove in direzione contraria.

Il Principe, dice Gramsci, rappresenta « una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitarne e organizzarne la volontà collettiva » (*Machiavelli*, p. 3); con esso Machiavelli si assume il compito di fare « l'educazione politica di *chi non sa*, educazione politica non negativa, di odiatori di tiranni, come parrebbe intendere il Foscolo, ma positiva, di chi deve riconoscere determinati mezzi, anche se propri di tiranni, per chi vuole determinati fini » (*Machiavelli*, pp. 9 sg.). Ora è bensí vero che Gramsci afferma che « la ferrea dittatura del Principe incarna in sé le esigenze del popolo » (cfr. Matteucci, *op. cit.*, p. 58); ma si tratta di esigenze oggettive, dell'evoluzione storica, giudicate dallo scrittore politico o riconosciute dai posteri, e non di esigenze soggettivamente sentite ed affermate dal popolo, che per esse si costituisca in classe rivoluzionaria. Machiavelli vuole precisamente, secondo Gramsci, « fare l'educazione politica *di chi non sa* »; e *chi non sa* è proprio l'ipotetica « classe rivoluzionaria del tempo, il *popolo* e la *nazione* italiana, la democrazia cittadina che esprime dal suo seno i Savonarola e i Pier Soderini e non i Castruccio e i Valentino » (*Machiavelli*, pp. 9 sg.).

Vale a dire: il movimento spontaneo, che rappresenta l'effettiva, per quanto confusa, coscienza popolare, è orientato proprio in direzione contraria a quella che assume e impone il *Principe*; e perciò la ferrea dittatura del principe deve sovrapporsi all'incoscienza del popolo, che non sente le esigenze incarnate dal principe stesso, sicché questi deve imporgliele con la forza. « Machiavelli tratta di come dev'essere il Principe per condurre un popolo alla fondazione del nuovo Stato;... nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo,... col popolo che ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza » (*Machiavelli*, p. 4).

Ma anche se si accetti l'interpretazione gramsciana del *Principe*, è evidente che essa mostra un Machiavelli che non si immedesima col popolo, ma gli si sostituisce, ed esalta (come dice il Matteucci, p. 63) « la virtú di un solitario dominatore, che nel popolo, incapace di esprimere una propria virtú, trova la materia con cui plasmare lo Stato ». Ecco la effettiva concezione del popolo, presupposta da questo ipotetico « precoce giacobinismo di Machiavelli »: esso è la materia da usare per il conseguimento di un fine che esso ancora non sente, ma in cui altri vede incarnate le esigenze storiche cui esso popolo *deve* obbedire.

Secondo questo concetto, per Gramsci i giacobini furono nella rivoluzione francese « *l'incarnazione categorica* del Principe » (*Machiavelli*,

p. 6); e Gramsci stesso, dice il Matteucci (p. 60), « come fondatore del partito comunista italiano sentiva di compiere una funzione simile e analoga a quella di Machiavelli e dei giacobini rispetto ai loro gruppi sociali ». Il partito doveva per l'appunto rappresentare « il moderno Principe, il mito Principe », il quale « non può essere una persona reale, un individuo concreto;... può essere solo un organismo, un elemento di società complesso, nel quale abbia già inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell'azione » (*Machiavelli*, p. 5); ma questa volontà collettiva, per concretarsi o formarsi, deve interamente subordinarsi a quell'organismo centralizzato, operare e svolgersi secondo le sue direttive.

Anzi il moderno Principe deve prendere « il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico ». « Ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo » (*Machiavelli*, p. 8).

8. *Il dogmatismo assoluto: sue condizioni e conseguenze.*

È evidente la gravità di queste affermazioni, per le quali Gramsci (come osserva anche il Matteucci, p. 74) « giunge ad allinearsi alle tesi di Stalin e di Ždanov, che hanno posto il partito al centro della vita dell'uomo in tutti i suoi aspetti, dando ad esso un valore e un potere assoluto ». In base a questi principî il partito, moderno Leviathan, si impone con tutta la rigidezza dei suoi dogmi, esigendo da tutto il popolo e da ogni individuo la piú completa sottomissione ed ortodossia, e condannando spietatamente ogni eresia ed ogni sostenitore e seguace di essa. Si produce cosí quella situazione che Gramsci altrove deprecava, nella quale non è piú possibile né lecita la divergenza o la discussione: ogni dissenso intellettuale si converte in colpa morale e in atto criminale: si è sempre « come in un processo giudiziario, in cui c'è un imputato e c'è un procuratore che, per obbligo d'ufficio, deve dimostrare che l'imputato è colpevole e degno d'esser tolto dalla circolazione » (p. 21).

Anzi il partito non è solo il procuratore, al quale un difensore possa ancora opporre – dinanzi al giudice – le sue ragioni, ma, oltre che parte in causa, è anche giudice e giustiziere. La divisione fra dirigenti e diretti, fra *élite* e massa si fa cosí molto piú grave di quanto in altri passi delle sue opere Gramsci sembri disposto ad ammettere.

« Una massa umana – egli dice altrove – non diventa indipendente,

per sé, senza organizzarsi (in senso lato), e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti ». Ci vuol dunque un « processo di creazione degli intellettuali... lungo, difficile, pieno di contradizioni », nel cui corso « la fedeltà e la disciplina sono inizialmente la forma che assume l'adesione della massa e la sua collaborazione allo sviluppo dell'intero fenomeno culturale » (p. 12). « Per ciò si può dire che i partiti sono gli elaboratori delle nuove intellettualità integrali e totalitarie » (p. 13); « nelle masse in quanto tali la filosofia non può essere vissuta che come una fede » (p. 16).

Ecco dunque che già qui non si tratta solo di un'esigenza iniziale, bensí permanente; ma tanto piú si afferma per la massa e per ogni suo componente l'esigenza di « fedeltà e disciplina », in quanto il partito, moderno Principe, « deve prendere nelle coscienze il posto della divinità o dell'imperativo categorico », ed ogni atteggiamento, collettivo o individuale, dev'esser trattato come « virtuoso o scellerato », secondo che rappresenti un'adesione incondizionata o una deviazione rispetto al partito ed ai suoi dogmi.

E dato che Gramsci riconosce una « estrema labilità nelle convinzioni nuove delle masse popolari » (p. 12) – il che, evidentemente, significa che queste convinzioni non sorgono dalla coscienza delle masse medesime, cioè non corrispondono a una maturità delle loro condizioni storiche per cui abbiano a convertirsi in esigenza intima e spontanea di esse – non si può considerare sufficiente il metodo pedagogico che egli propone per ovviare all'inconveniente indicato. « Se ne deducono – egli spiega – determinate necessità per ogni movimento culturale che tenda a sostituire il senso comune e le vecchie concezioni del mondo in generale: 1) di non stancarsi mai dal ripetere i propri argomenti (variandone letterariamente la forma): la ripetizione è il mezzo didattico piú efficace per operare sulla mentalità popolare... » (p. 17). Ma senza dubbio l'efficacia della ripetizione e degli slogans può verificarsi solo a patto che non si facciano sentire al tempo stesso voci discordanti o contrarie; di modo che la ripetizione esige come complemento necessario di far tacere gli oppositori e di erigere una cortina di ferro che isoli le masse e gli individui da ogni contatto con concezioni e manifestazioni diverse o contrarie.

9. *Le contraddizioni di Gramsci.*

Gramsci non sembra darsi conto di questa pur inevitabile conseguenza dei principî affermati; e senza dubbio essa repugnava profondamente alla sua aspirazione a superare la situazione (da lui considerata come pura necessità *iniziale*) dell'obbligo assoluto di sottomissione (« fedeltà e disciplina ») della massa diretta alla *élite* dei dirigenti. Il fine che egli proclamava era, come abbiam già visto, quello « di elevare il tono e il livello intellettuale dei propri seguaci, e non quello di fare il deserto intorno a sé »; e perciò egli voleva che il proprio seguace dovesse « discutere e sostenere il proprio punto di vista in discussione con avversari capaci ed intelligenti » (p. 137); il che significa necessariamente libertà di esistenza e di manifestazione del proprio pensiero per gli avversari, e per i seguaci libertà di conoscere e discutere le idee contrarie: libertà riconosciuta anzi come condizione necessaria per la piú profonda consapevolezza e piú sicura saldezza delle convinzioni proprie. Per questa stessa esigenza di rafforzamento delle convinzioni, la Chiesa cattolica metteva i suoi alleati di fronte all'*advocatus diaboli.*

In conformità con le finalità indicate, appunto, Gramsci aggiungeva alla prescrizione della ripetizione come mezzo didattico, l'affermazione di una seconda esigenza: « 2) di lavorare incessantemente per elevare intellettualmente sempre piú vasti strati popolari, cioè per dare personalità all'amorfo elemento di massa, ciò che significa, di lavorare a suscitare *élites* di intellettuali di un tipo nuovo, che sorgano direttamente dalla massa, pur rimanendo a contatto con essa per diventare le *stecche* del busto. Questa seconda necessità, se soddisfatta, è quella che realmente modifica il *panorama ideologico* di un'epoca » (p. 17).

Eccoci dunque dinanzi ad affermazioni ed esigenze contradittorie: da una parte l'imposizione dell'ortodossia alla quale devono sottomettersi gli spiriti, pena la condanna della loro *scelleratezza* di ribelli; dall'altro la rivendicazione della libertà come condizione indispensabile alla elevazione spirituale di ognuno. A questo contrasto si associano le oscillazioni nella determinazione del rapporto fra la *élite* e la massa, cioè fra la funzione e le esigenze della prima e i diritti e compiti della seconda.

Come possono le affermazioni dell'iniziativa spettante necessariamente alla *élite* (il che significa immaturità della massa e pertanto delle condizioni storiche) e della conversione di tale *élite* (« moderno Principe ») in « divinità o imperativo categorico » conciliarsi con l'esigenza

opposta di un'iniziativa che sorga dal basso e che l'*élite* dirigente debba accogliere e rendere organica e continuativa? Gramsci precisamente vuole « una continua adeguazione dell'organizzazione al movimento reale, un contemperare le spinte dal basso con il comando dall'alto, un inserimento continuo degli elementi che sbocciano dal profondo della massa nella cornice solida dell'apparato di direzione, che assicura la continuità e l'accumularsi regolare delle esperienze » (*Machiavelli*, p. 76). Ma come possono prodursi e farsi sentire le « spinte dal basso », se le masse han l'obbligo del piú assoluto conformismo, e debbono al « moderno Principe » la fedeltà del credente verso « l'imperativo assoluto o la divinità »?

Non c'è dubbio che l'esigenza fondamentale per Gramsci è quella della *egemonia* del proletariato, creatore di una nuova umanità e cultura; e per questa appunto egli tende alla formazione del *blocco storico* di *élite* e massa, dirigenti e diretti, intellettuali e semplici, cioè al superamento della loro missione attuale. « L'elemento popolare – egli scrive – *sente*, ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale *sa*, ma non sempre comprende e, specialmente, *sente*... L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire di essere appassionato... cioè senza sentire le passioni elementari del popolo... Non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione... Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati è dato da un'adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali fra governanti e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che solo è la forza sociale; si crea il *blocco storico* » (pp. 114 sg.).

La creazione del blocco storico appare quindi risultato di un processo di mutua compenetrazione; una specie di corrente osmotica reciproca fra le due parti, la quale per altro suppone che entrambe ugualmente possano esercitare una pressione osmotica. Fuori di metafora: se c'è all'inizio il dominio assoluto di una parte (l'*élite*) e la sottomissione assoluta dell'altra (la massa), non si vede come questo rapporto di opposizione e subordinazione possa generare da sé la libera cooperazione e la concorde reciprocità d'azione. Gramsci distingue due momenti successivi della forza (costrizione statale) e del consenso; ma un consenso che deve prodursi per via di un assoggettamento alla forza non può es-

sere e rimanere se non un consenso forzato, cioè sempre una sottomissione del popolo al Leviathan statale.

Non si raggiunge e non si rende effettiva e vitale una formazione storica seguendo un cammino ed usando metodi che portano in direzione contraria ad essa. Il fine al quale mira Gramsci: « creare il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare verso il compimento di una forma superiore e totale di civiltà moderna » (*Machiavelli*, p. 8) si può raggiungere solo per il cammino della democrazia, non per quello della dittatura totalitaria.

E di ciò sembra rendersi conto lo stesso Gramsci in quanto (come ben dice il Matteucci, p. 117) non crede che « tale opera si possa realizzare nella passività e ricezione delle masse: solo nella lotta concreta l'uomo si fa responsabile, solo nell'attività si rende cosciente di sé ». Bisogna dunque partire « non già dai problemi del maestro (gli intellettuali), ma da quelli del popolo, cioè delle classi popolari, facendole partecipare attivamente alla loro formazione ». Il che significa che l'educatore non deve sovrapporsi dittatorialmente agli educandi, non deve esigere da loro un conformismo che, come tale, non può mai essere « attivo »: l'educazione alla libertà non può farsi per mezzo dell'autorità e del dispotismo, ma solo per mezzo della libertà stessa.

La coercizione è sempre produttrice di passività quando non sia produttrice di ribellione; non può esistere, come vorrebbe Gramsci, una « coercizione di nuovo tipo che in quanto esercitata dall'*élite* di una classe sulla propria classe, non può essere che un'autocoercizione, cioè un'autodisciplina » (*Machiavelli*, p. 329). Quando l'*élite* esercita una coercizione, ciò significa che si è prodotta una scissione fra essa e la classe, e che la classe tenderebbe spontaneamente in direzione diversa o contraria a quella imposta dall'*élite*, e che questa si è estraniata dalla classe stessa e vuol sovrapporsi ad essa dittatorialmente. Costretta all'obbedienza, la classe assoggettata sente la costrizione come imposizione esterna e non come autodisciplina; e d'altra parte la dittatura, che sente vacillare e teme di perdere il suo dominio, è spinta ad accentuare la coazione ed applicare sempre piú metodi di inibizione e repressione.

Sembra strano che Gramsci, col suo realismo, non abbia visto queste inevitabili conseguenze storiche, cioè non abbia visto che per questa via non si può giungere al *blocco storico* e al *nuovo umanismo*.

10. *Ricaduta nel determinismo e necessità di rivendicare il marxismo.*

Vero è che egli considera la riforma intellettuale e morale, che dev'essere compiuta dal « moderno Principe », strettamente legata alla trasformazione che questi deve operare nei rapporti economici: « il programma di riforma economica è il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale » (*Machiavelli*, p. 8). E la riforma economica deve emancipare il proletariato dall'autoestraniazione cui si trova condannato dal rapporto economico della proprietà privata (come Marx spiegava nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, che per altro Gramsci non poté conoscere); e quindi dalla emancipazione economica dovrebbe sorgere la riconquista che il lavoratore deve fare del suo essere umano, ossia la realizzazione del nuovo umanismo.

Senonché la riforma economica, o corrisponde alla maturità delle condizioni storiche, la cui enunciazione Gramsci, rievocandola dalla prefazione di Marx alla *Critica dell'economia politica*, proclamava, come vedemmo, « la fissazione del punto catartico », ovvero non trova corrispondenza in esse. Se v'è corrispondenza, alla stessa maturità storica oggettiva corrisponde naturalmente – non, s'intenda bene, per un processo di determinismo meccanico, ma per il processo dialettico del rovesciamento della prassi – una maturità storica soggettiva della classe lavoratrice, ed essa (come dimostra l'esempio del laburismo inglese) non ha bisogno di un « moderno Principe » che le imponga la sua dittatura. Se invece questo bisogno si manifesta, ciò significa (come già vedemmo) che le condizioni storiche sono immature e che l'energia del « moderno Principe » occorre per forzare i tempi.

L'idea della rivoluzione che forza i tempi in realtà obbedisce a una concezione negativa della maturità storica, che è fatta consistere non nella raggiunta esistenza di condizioni, elementi e forze costruttive atte a compiere la trasformazione voluta, ma nella situazione di debolezza, arretratezza, disgregazione in cui si trovi l'organizzazione sociale esistente, incapace quindi di resistere ad un assalto energico. Secondo l'espressione di Stalin (*Questioni del leninismo*, p. 24) che abbiamo già citata, la forza del partito può instaurare il socialismo là dove « l'anello della catena dell'imperialismo è piú debole ». Ma contro questa enunciazione di una condizione puramente negativa – che suppone poi deterministicamente, che la maturazione spirituale delle masse sia prodotta in modo necessario dalla pressione del nuovo ambiente economico artificialmente creato – stanno le due proposizioni marxistiche, citate

da Gramsci come « punto di partenza di tutta la filosofia della prassi » e la seconda di esse ammonisce che è vana l'illusione di « far perire una formazione sociale prima che si siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa è ancora sufficiente », e di far sorgere nuovi e più alti rapporti di produzione « prima che le condizioni materiali di esistenza di questi ultimi siano state covate nel seno stesso della vecchia società » (cfr. Gramsci, *Il materialismo storico*, pp. 129 sgg.).

L'esperienza storica conferma le previsioni che Gramsci così implicitamente faceva: la dittatura bolscevica ha dovuto creare e sviluppare un capitalismo di Stato, al quale non è aliena neppure la pratica del lavoro forzato; e per ciò l'autoestraniazione del lavoratore è ben lungi dall'essere superata. E questa condizione precisamente mantiene la necessità della dittatura con tutti i suoi metodi coattivi e repressivi, la cui applicazione ha potuto bensì avere oscillazioni, come quella tra la Nep e la spietata distruzione dei *kulaki*, ma nella sua linea generale rappresenta pur sempre una frattura profonda fra l'*élite* dittatoriale e la massa sottoposta. Frattura in cui l'obbligo di « fedeltà e disciplina », di sottomissione al *moderno Principe* come alla divinità o all'imperativo categorico non riguarda soltanto i rapporti del lavoro e la sfera della produzione; ma anche il pensiero, la cultura e la scienza, dove il dovere dell'*ortodossia* implica la persecuzione e repressione spietata di tutte le *eresie*.

Ecco i punti nei quali, nel nome di Marx, insorgiamo contro le tesi di Gramsci conformi alla teoria e alla pratica bolscevica; ma dobbiamo al tempo stesso riconoscere lealmente che c'è un Gramsci profondamente marxista, che insorge con noi contro quello leninista e stalinista, e ci offre le argomentazioni ed i mezzi per una confutazione, la cui efficacia viene appunto dall'essere una autoconfutazione.

Intorno al « Problema storico » di Hilferding

Pubblicato in « Critica Sociale », L, n. 3, 5 febbraio 1958, pp. 59-60. A proposito dell'opera incompiuta di Rudolf Hilferding (1877-1941), *Il problema storico*, pubblicata a puntate su « Critica Sociale », XLIX, n. 1, 5 gennaio 1957, pp. 15-17; n. 2, 20 gennaio, pp. 40-42; n. 4, 20 febbraio 1957, pp. 89-91; n. 5, 5 marzo, pp. 110-12. Il nucleo centrale dell'interpretazione di Hilferding è nella frase seguente: « In questa concezione storica [del marxismo] erroneamente chiamata materialistica non si tratta del problema ontologico, metafisico o critico-gnoseologico del rapporto tra spirito e materia. Si tratta di un metodo per giungere alla conoscenza scientifica del fatto storico » (p. 17). Questa tesi induceva Carlo Antoni, cui il Mondolfo si riferisce nella prima riga, a scrivere sull'opera postuma di Hilferding un articolo intitolato, *Dal marxismo alla sociologia*, in « Tempo Presente », II, n. 9-10, settembre-ottobre 1957, pp. 704-7, in cui metteva in rilievo quella che a suo parere era una degenerazione del marxismo, consistente nella dissoluzione della tensione dialettica e nella sopravalutazione del potere politico rispetto alle forze produttive. Mondolfo accenna alla « tragica fine » di Hilferding: l'autore del celebrato libro *Il capitale finanziario* (1910) (di cui è apparsa una traduzione italiana, con introduzione di Giulio Pietranera, Milano, Feltrinelli, 1961), uno dei maggiori teorici e capi della socialdemocrazia tedesca, fuggito dalla Germania nel 1933, dopo essere stato in esilio in Svizzera e in Francia, arrestato dalle guardie di Vichy mentre stava per imbarcarsi per gli Stati Uniti, fu consegnato alla Gestapo e barbaramente ucciso (1941).

L'articolo pubblicato dal professor Carlo Antoni in « Tempo Presente » dell'ottobre scorso, a proposito del frammento postumo di Rudolf Hilferding sopra *Il problema storico* (che la « Critica Sociale » tradusse dalla rivista tedesca « Die Zakunft ») meriterebbe per la sua importanza un'ampia discussione su parecchi punti. Ma due specialmente esigono un sia pur breve dibattito: l'affermazione che il saggio di Hilferding « vuol essere un tentativo di revisione della concezione marxistica della storia in rapporto al problema del Potere in una società socialista », e l'altra che « il lato drammatico è che la revisione della

concezione marxistica, tentata da Hilferding, non dà nessuna soluzione al problema ».

Che un tentativo revisionistico fosse nella mente di Hilferding, e che il frammento – rimasto interrotto dalla tragica fine dell'autore – ne ponga chiaramente alcune premesse, è innegabile. Ma bisogna sempre intendersi sulla definizione di revisionismo, che può essere contro o dentro il marxismo stesso, e talvolta può parer contro mentre è ancora nello spirito e nella direzione vera di esso. Quando, per es., Hilferding sostituisce nella storia la *chance* di Max Weber alla *necessità* marxistica, c'è da osservare che questa famosa necessità marxistica era essa stessa ben lungi dall'essere puramente oggettiva, automatica, indipendente dalla soggettività dei gruppi e delle classi interessate, ma includeva come suo elemento essenziale questa soggettività di coscienza e volontà, che introduce per se medesima un momento e carattere di *chance*. Cotesta revisione, quindi, piuttosto che un'opposizione al marxismo o correzione di esso, può dirsi un'interpretazione piú adeguata e conforme al suo spirito essenziale. Potrà invece dirsi alquanto disforme dal marxismo la svincolazione che lo Hilferding ne afferma da ogni critica della conoscenza e da ogni concezione filosofica determinata, senza tener conto del fatto che il marxismo ha il suo nucleo essenziale nella filosofia della praxis; ma questa valutazione inesatta dipende dal prendere come base la sola famosa prefazione al *Per la critica dell'economia politica*, senza porla in relazione con i documenti anteriori (*Manoscritti economico-filosofici* del 1844, *Tesi su Feuerbach*, *L'ideologia tedesca*, ecc.), in cui il pensiero filosofico di Marx si forma ed afferma. E d'altra parte, trattandosi di un frammento troncato nel suo svolgimento dalla morte dell'autore, non possiamo sapere se questo ed altri punti non sarebbero stati chiariti in quel seguito che non poté esser scritto.

Ma ciò che soprattutto dobbiamo osservare è che la revisione del concetto riguardante il rapporto fra l'economia e il potere non è affatto contro la tradizione del marxismo, ma in perfetto accordo con esso. Ho messo in luce e documentato con precise citazioni nel mio libro *Il materialismo storico in F. Engels* quanto la concezione dello Stato come puro strumento della classe economicamente dominante sia lontana dal rappresentare il pensiero completo dei creatori del materialismo storico. L'Engels riconosceva l'origine del potere dello Stato già nelle comunità anteriori ad ogni divisione di classe e ad ogni sviluppo economico, e nello svolgimento storico successivo affermava bensí che lo Stato è « ordinariamente e sopra tutto » lo Stato della classe dominante; ma

riconosceva che una volta sorto ed armato di un potere proprio, militare ed economico, esso si rende autonomo e tende a dominare la Società, valendosi dei conflitti tra le classi per i propri interessi e la propria autonomia. Il servitore si trasforma in padrone, lo strumento in dominatore, come accadeva (secondo gli esempi di Engels) nella monarchia assoluta dei secoli XVII e XVIII, nel bonapartismo, nella monarchia prussiana – ove la borghesia industriale e commerciale (nota Engels), per quanto economicamente poderosa e con una maggioranza propria alla Camera, « non ha alcuna potenza nello Stato, non vuol regnare », – e perfino nella democrazia nordamericana dove (dice ancora Engels) i *politici* han costituito una divisione a sé, distinta in « due masnade che alternativamente entrano in possesso del potere, e la nazione è impotente contro queste due bande che la dominano e la saccheggiano ».

Non basta dunque, secondo Engels, che ci sian classi che posseggano la potenza economica, se non posseggano anche la *forza* politica, « giacché lo Stato ha una sua autonomia di esistenza e d'azione », si arma esso stesso di potenza economica e militare, e se anche solo in casi eccezionali giunge a fare della società e della stessa classe economicamente dominante la sua schiava, impotente a reagire, riesce per altro in generale sempre ad esercitare un'azione sullo sviluppo della società e dell'economia, secondo il rapporto dialettico del rovesciamento della praxis.

Contro il pericolo di sopraffazione e di arbitrio, insito in questo dominio dello Stato, solo rimedio è per Engels la resistenza e vigilanza della coscienza sociale e specialmente proletaria, che rivendichi le sue esigenze come diritti, aventi un carattere e valore di universalità. Con ciò il diritto e la esigenza etica universalistica son riconosciuti pure come *momenti* della storia, e nella coscienza universalistica e nella potenza delle sue rivendicazioni si addita l'unica soluzione possibile del problema storico. Per ciò appunto l'Engels salutava nel proletariato l'erede della filosofia classica tedesca e della sua dialettica della libertà, e gli attribuiva come missione storica « l'atto liberatore del mondo », nella creazione di quella società in cui – secondo la formula del *Manifesto* – « il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti ».

Ora il frammento di Hilferding muove da preoccupazioni analoghe a quelle che ispiravano le sopra citate affermazioni dell'Engels; e quin-

di, se anche può considerarsi un tentativo di revisione del marxismo, non può legittimamente considerarsi fuori di esso ed essergli opposto.

Vero è che lo Hilferding scriveva sotto l'impressione immediata di esperienze tragiche che Marx ed Engels non avevano conosciute né previste, come quelle della violenza degli Stati totalitari, scatenatasi prima col bolscevismo in Russia, poi col fascismo in Italia e col nazismo in Germania. Vittima predestinata di questa violenza, Hilferding non poteva non accentuare nel suo scritto il tremendo potere della violenza nel corso della storia, ed era inevitabilmente condotto ad aggravarne l'importanza anche nel passato, proiettando su tutto il corso della storia l'impressionante rivelazione che aveva dall'epoca contemporanea, nel momento in cui scriveva [1].

Ma forse non andrebbe errato chi pensasse che questa accentuazione dell'efficacia storica della violenza, che trionfa in quanto non trovi contro di sé impedimenti e resistenze efficaci, avesse nelle intenzioni di Hilferding precisamente lo scopo di suscitare la coscienza della necessità delle resistenze tempestive e indomabili, per impedire che la storia futura seguitasse ad esser dominata da questa forza cieca ed arbitraria, cosí opposta agli interessi ed alle esigenze del proletariato e dell'umanità. Il frammento del suo scritto incompiuto indica nel titolo stesso, *Il problema storico*, l'intenzione dell'autore di prospettare un problema per ricercarne una soluzione; e se questa seconda parte (la ricerca della soluzione) non poté essere scritta in conseguenza dell'arresto e della tragica fine dell'autore, non è meno evidente che tale doveva essere lo scopo della sua trattazione.

Quando, all'inizio del suo articolo, Hilferding cita gli esempi delle invasioni barbariche che distruggono l'impero romano, e dell'avanzata dei maomettani nel Mediterraneo, come casi in cui « la violenza è decisiva, e il rapporto non è affatto quello per cui sarebbe l'economia a determinare il contenuto, il fine e il resultato della violenza; è invece l'esito della decisione violenta a determinare l'economia » – egli non vuole con ciò stabilire una legge o teoria universale, rovesciatrice della teoria del materialismo storico; ma vuol solo mettere in evidenza, entro lo

[1] Considerazioni analoghe possono valere per Filippo Turati esule. Vedi il discorso «Ciò che l'Italia insegna», considerato il suo testamento politico e pubblicato nella «Critica Sociale» del 15 settembre e 30 settembre 1945: «... esso [il trionfo del fascismo in Italia] pone termine a quello che potremmo chiamare la illusione pacifista in cui si cullarono gli spiriti piú miti dello stesso socialismo: la speranza di un trapasso, a nuove e piú alte forme sociali relativamente agevole e sempre meno contrastato. Il fascismo, espressione ultima della sopraffazione di classe, prova a luce meridiana che la violenza può giocare ancora una parte preminente e decisiva nella evoluzione, o per l'involuzione, della Società, ecc.».

stesso materialismo storico (che è teoria dell'unità ed azione reciproca di tutti i momenti e fattori della storia: processo continuo della prassi che si rovescia) la possibilità che ogni fattore o momento si affermi nella sua autonomia e che fra essi il fattore della violenza si faccia preponderante e decisivo, quando le condizioni storiche lo consentano. È lo stesso pensiero di Engels sopra riferito, al quale Hilferding dà un'accentuazione piú forte, in conformità delle esperienze tragiche di cui era spettatore e vittima.

Hilferding vuole infondere la consapevolezza dell'aumento progressivo del potere dello Stato moderno dopo il superamento della sua organizzazione feudale: per ciò l'età moderna presenta un grande *problema storico*, con la tendenza alla conversione dello Stato in *Stato totalitario*, che subordina alla sua volontà cosciente tutto ciò che era finora socialmente incosciente, ed eleva la propria coscienza a forza dominatrice della società, abolendo ogni autonomia di ogni altro dominio sociale o fattore storico. L'eliminazione di ogni sfera di autonomia significa la soppressione di ogni diritto personale, del libero sviluppo della personalità, del libero esercizio della scienza, della libertà di opinione. Doveva Hilferding tracciare in tutta la sua gravità lo stato di fatto cui assisteva e la tendenza che vedeva insita nello Stato moderno, per dar l'allarme e tentar di suscitare le forze di resistenza o di reazione.

Il dire, come fa l'Antoni, che il lato drammatico di questa presentazione del problema è che non se ne dà nessuna soluzione, rispecchia senza dubbio lo stato di frammento incompiuto in cui rimase forzosamente il saggio di Hilferding. Ma se questo saggio avesse potuto esser terminato, non è affatto arbitrario supporre che, dopo disegnati i lineamenti dell'epoca attuale e le tendenze preponderanti dello Stato moderno, Hilferding si sarebbe preoccupato di mostrare come gli interessi di gruppo debbano divenir coscienti e trasformarsi in coscienza di classe capace di affermazioni universalistiche, appunto col fine di additare in questo processo la soluzione del drammatico problema. Non dimentichiamo che in tutta la sua vita Hilferding aveva lottato per affermare e diffondere questa esigenza di una coscienza universalistica, che togliesse alle tendenze totalitarie degli Stati l'acquiescenza passiva e l'adesione delle forze che dovrebbero resister loro e impedirne il successo. La sua separazione dai socialpatrioti (Scheidemann e compagni) allo scoppio della prima guerra mondiale, come la sua drammatica polemica

contro Zinov'ev al Congresso di Halle [1], eran dirette ugualmente ad impedire la vittoria delle tendenze totalitarie che, una volta trionfanti, sopprimono ogni libertà della persona umana, del suo pensiero e della sua coscienza.

Anche in questo scritto troncato dalla morte, Hilferding si proponeva certo di lumeggiare la necessità imprescindibile di una coscienza di classe che giungesse a superare ogni particolarismo per far argine alle tendenze totalitarie dello Stato. Ma qui chiede il professor Antoni: « Come può avvenire questo superamento universalistico se non v'è una realtà autonoma, la realtà etica, che offra il piano su cui sollevarsi?... Come avviene la *sublimazione* senza un trapasso a un altro piano? E se questo piano esiste, ed è esso soltanto che permette alla classe di diventare, da ceto economico un'unità sociale e politica, come non riconoscergli un'autonomia reale e non soltanto illusoria? Ma se si fa questa concessione, l'intera dottrina marxistica va a rotoli per cedere il posto a una visione etico-politica della storia, dove il motore è il principio etico della libertà... »

Qui precisamente siamo al punto decisivo, di spiegare come e perché Marx ed Engels potessero chiamare il proletariato « l'erede della filosofia classica tedesca », cioè (nel loro concetto) della filosofia della libertà ed attribuirgli « la missione liberatrice universale ». Il proletariato per Marx ed Engels è la classe economicamente oppressa, degli uomini trasformati in salariati, cioè in merce - forza di lavoro che sentono la disumanità (*Unmenschlichkeit*) di questa loro conversione in cose o strumenti, e perciò rivendicano la propria *Menschlichkeit*, ossia affermano un *reale Humanismus*, umanismo universalistico, che è l'aspirazione a « una società in cui il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti ». Affermano cioè, contro ogni oppressione e limitazione (economica o politica o d'altra specie) il principio della personalità umana nella sua piena universalità, perché l'esigenza di esso si desta per la negazione che ne soffrono e sentono in se stessi. Si desta non in quanto soffrono soltanto oggettivamente simile negazione, ma in quanto la sentano, ne siano coscienti: la classe esiste come realtà storica e fattore di storia solo quando si formi e s'affermi la coscienza di classe nel suo carattere universalistico.

C'è, dunque, la trasposizione a un altro piano, ma essa non implica affatto che il marxismo vada a rotoli, perché è insita nella stessa dottrina marxistica come suo elemento e significato essenziale.

[1] Questo discorso di Hilferding contro Zinov'ev fu pubblicato in opuscolo nel 1921 dalla Casa editrice dell'« Avanti! », sotto il titolo *Politica rivoluzionaria o illusioni di potere?* [*N. d. R.*].

Solo riconoscendo questa realtà si può valutare adeguatamente il marxismo e la sua necessaria opposizione ad ogni totalitarismo. Perciò la battaglia di Hilferding e il suo revisionismo erano battaglia e revisionismo marxistici; e la sua delineazione del problema storico era (e non poteva non essere) al tempo stesso indicazione dell'unica via possibile di soluzione.

Buenos Aires, gennaio 1958.

La concezione dell'uomo in Marx

Si tratta di due conferenze, rispettivamente intitolate, *Il materialismo storico come umanismo realistico* e *La concezione dell'uomo in Marx*, tenute all'Università di Montevideo per i corsi del Consejo Interuniversitario Regional di Argentina, Cile e Uruguay, nel febbraio 1962; pubblicate nel testo spagnolo col titolo *El Humanismo de Marx*, México, Fundo de cultura económica, 1964; nel testo italiano, a cura del Comune di Sinigallia e della rivista « Il Dialogo », diretta da Aldo Testa, in occasione dell'omaggio reso al Mondolfo dalla città di Sinigallia per il di lui ottantacinquesimo compleanno, v, n. 20, ottobre 1962, pp. 1-47, in un numero speciale intitolato *L'uomo in Marx*, contenente, oltre il saggio di Mondolfo, scritti di A. Testa.

1. *Il materialismo storico come umanismo realistico.*

Quando il Consiglio Interuniversitario Regionale mi chiese di dettare alcune lezioni sopra il concetto dell'uomo in Marx, pensai che la discussione di questo tema esigeva un'introduzione, costituita dall'esposizione della dottrina filosofica di Marx, cioè del « materialismo storico », per mostrare quale sia la sua relazione con la concezione dell'uomo delineata dallo stesso Marx.

Senonché tale esposizione, anziché un'introduzione, mi pare possa dirsi parte della stessa trattazione che mi è stata chiesta; perché in realtà, se esaminiamo senza prevenzioni il materialismo storico, quale ci risulta dai testi di Marx ed Engels, dobbiam riconoscere che non si tratta di un materialismo, ma di un vero umanismo, che al centro di ogni considerazione e discussione pone il concetto dell'uomo. È un umanismo realistico (*reale Humanismus*), come lo chiamarono i suoi stessi creatori, il quale vuol considerare l'uomo nella sua realtà effettiva e concreta, vuol comprendere l'esistenza di lui nella storia e comprender la storia come realtà prodotta dall'uomo per via della sua attività, del suo lavoro, della sua azione sociale, attraverso i secoli in cui si va svolgendo il processo di formazione e trasformazione dell'ambiente nel qua-

le l'uomo vive, e si va sviluppando l'uomo stesso come effetto e causa, ad un tempo, di tutta l'evoluzione storica.

In questo senso troviamo che il materialismo storico non può confondersi con una filosofia materialistica; e per ciò lo storico principale del materialismo, il Lange, nella sua celebre *Storia del materialismo*, non s'è occupato affatto del materialismo storico, che pur conosceva, perché riconosceva che non era materialismo. Possiam dire anzi che la critica piú decisiva della teoria materialista è stata espressa per l'appunto da Marx ed Engels in tutta la loro opera, a partire dagli scritti giovanili che, come le *Tesi su Feuerbach* di Marx (1845), contengono precisamente la critica di tutto il materialismo anteriore compreso lo stesso cosí detto materialismo di Feuerbach.

Dice infatti Marx nella prima di queste *Tesi su Feuerbach*:

« Il difetto capitale di tutto il materialismo passato – compreso quello del Feuerbach – è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di *oggetto* o di intuizione; e non già come *attività sensitiva umana*, come *praxis*, non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale. Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagli intelligibili; ma egli non concepisce l'attività stessa umana come attività *che ponga l'oggetto*. Perciò nell'*Essenza del cristianesimo* considera il solo contenuto teoretico come schiettamente umano; laddove la praxis viene concepita e fissata soltanto nelle sordide forme giudaiche. Perciò egli non intende il significato che i *rivoluzionari* dànno all'attività pratico-critica ».

Ciò che deve cercarsi nell'uomo è la sua attività concreta, sensibile: quell'attività critico-pratica che può anch'essere un'attività rivoluzionaria, in quanto l'attività rivoluzionaria deve partire dalla conoscenza effettiva della realtà esistente, e di questa, nella propria reazione, deve cercar di produrre la modificazione, il mutamento storico. Dice appunto Marx nella terza di queste *Tesi su Feuerbach*, passando dalla citata affermazione di un attivismo umano alla concezione dello storicismo, che la trasformazione sociale è sempre opera dell'uomo stesso.

« La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato ».

C'è un intervento continuo dell'uomo nel produrre le modificazioni dell'ambiente sociale, storico; c'è in questa azione un processo continuo

di educazione per cui l'educatore stesso risulta educato, ed opera poi sopra gli altri, compiendo la loro educazione. Aggiunge Marx: « Il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana, o autotrasformazione, può esser concepito ed inteso razionalmente soltanto come praxis rivoluzionaria ».

Come si modifica l'ambiente storico, sociale? Si modifica per via della attività dell'uomo, che Marx chiama la praxis, comprensiva di ogni forma di attività umana, teorica e pratica al tempo stesso. Questa attività dell'uomo, che va modificando continuamente la situazione esistente, nel modificar le circostanze modifica anche se stessa, produce un cambiamento interiore nello stesso spirito proprio, sicché il suo prodotto reagisce sopra il medesimo suo produttore. Si verifica un'azione reciproca, uno scambio di azioni, ossia ciò che Marx chiama « il rovesciamento della praxis » (*umwälzende Praxis*): l'effetto diviene causa, e produce, per mezzo della modificazione di se stesso, la modificazione continua dell'uomo.

La filosofia della praxis affermata da Marx, si riferisce evidentemente all'uomo ed alla sua storia, cioè rappresenta un umanismo storicistico.

La conoscenza e l'azione dell'uomo non son considerate da Marx come recezione passiva dell'azione dell'ambiente. Marx dice che l'ambiente deve esser modificato dall'uomo stesso; non soltanto l'ambiente influisce sull'uomo, ma, reciprocamente, l'uomo crea l'ambiente e lo va modificando, in modo che c'è sempre un'azione effettiva dell'uomo e non una recettività passiva di fronte all'azione dell'ambiente.

Dice Marx nella seconda delle sue *Tesi su Feuerbach*, parlando della conoscenza umana e della sua realtà, che la questione di sapere se al pensiero umano corrisponde una verità oggettiva, deve esser considerata in relazione con la vita umana e con l'attività che l'uomo svolge: l'uomo ha bisogno della conoscenza per operare, ma di una conoscenza che sia previsione, la quale può esser vera, ma può anche a volte essere erronea. Ora il problema se essa sia vera o erronea non si risolve se non nell'azione, nella pratica.

Dice il testo della II Tesi: « La questione se al sapere umano pervenga la verità oggettiva non è una questione teoretica, ma pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, l'oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà di un pensiero che si isoli dalla praxis, è una questione puramente scolastica ».

Dire che la verità del pensiero può riconoscersi unicamente nella praxis, significa che quando crediamo di conoscere qualcosa, facciamo

previsioni su ciò che accadrà nell'usare quell'oggetto della nostra conoscenza. Le nostre previsioni posson trovare nell'esperienza ulteriore una conferma o una smentita: se trovan conferma, ciò vuol dire che la nostra conoscenza era vera; se trovan smentita, significa che eravamo nell'errore.

È lo stesso punto di vista che al principio di questo secolo è stato affermato dal pragmatismo, che ha interpretato la conoscenza in termini di previsione. Marx aveva anticipato tale idea; ma dice anche qualcosa di piú, giacché non si riferisce solo all'esperienza che sopraggiunge indipendentemente dalla nostra iniziativa, ma vuol parlare dell'esperimento attivo, che decide sulla verità della nostra conoscenza, in quanto l'uomo agisce sopra l'oggetto e lo conosce appunto quando cerca di modificarlo. Per ciò dice Marx nella undecima delle sue *Tesi*: « I filosofi hanno soltanto variamente interpretato il mondo; ma *si tratta di cangiarlo* ».

Afferma dunque una filosofia attivista, volontarista, dinamica, la filosofia della praxis, che è proprio ciò che può pensarsi di piú contrario al materialismo, passivista, meccanicista, statico.

Il centro di tutta la teoria filosofica, il nucleo di tutta la comprensione della realtà, la spiegazione del mondo in cui viviamo e dell'esistenza dell'uomo e della storia umana non son cercati da Marx in un concetto astratto com'è quello della materia, cui il materialismo attribuisce appunto un'esistenza in sé e per sé, riducendo l'uomo a un puro prodotto dell'azione di questa materia, ad un prodotto passivo dell'azione dell'ambiente in cui vive. Per Marx, al contrario, è proprio l'azione dell'uomo quella che interviene continuamente, quella che determina la conoscenza, e determina la stessa costituzione spirituale propria, formandola e trasformandola ininterrottamente.

Posto dunque che il processo della storia è concepito da Marx come un processo attivo della praxis e del suo continuo rovesciamento, della praxis che reagisce sul proprio produttore che è l'uomo stesso, possiamo chiederci: perché allora Marx ed Engels diedero alla loro teoria il nome di *materialismo storico*? Questo fatto è in relazione con l'ambiente ideologico in cui pensavano, operavano e scrivevano Marx ed Engels: un ambiente dominato dall'idealismo hegeliano, che considerava tutta la realtà come idea e spirito, e tutto il processo della storia come sviluppo dialettico dell'idea e dello spirito, che si produce in modo automatico. Di fronte a questa concezione, per la quale la soggettività umana, cioè la realtà sensibile concreta degli uomini, non era (secondo la frase di Hegel), altro che « *materia* dell'astuzia della Ragione » uni-

versale, trascendente, Marx ed Engels reagiscono affermando che tale pretesa materia dell'astuzia della ragione (cioè gli uomini, l'umanità) era invece la vera realtà, centrale e fondamentale, del mondo e della storia.

Per ciò eran già spinti a chiamar materialismo la propria concezione ed a contrapporla come tale all'idealismo hegeliano. Ma c'era anche un altro motivo per ciò; ed era che allora una parte della sinistra hegeliana, con Bruno Bauer ed i cosí detti Liberi di Berlino, aveva svolto una teoria aristocratica, con una concezione della storia come produzione di *élites*, che si servivano della massa come di *materia* della propria iniziativa. Marx ed Engels vogliono appunto rivendicare l'importanza della massa, che per Bauer e compagni era solo *materia* dell'azione delle *élites*; e anche per questo parlan di materialismo.

La rivendicazione della massa, della sua azione collettiva, era stata preceduta già da Feuerbach, che aveva scritto che « la nuova filosofia dev'essere un atto nuovo, *collettivo*, libero ed autonomo dell'umanità. Ciò che resta confinato in una sola testa è *teoria*; ciò che unisce molte teste, fa *massa* e si fa luogo nel mondo, è praxis ».

Cosí già in Feuerbach c'era una concezione, per lo meno parziale, dell'importanza della collettività, della massa, dell'umanità. Ma ciò che in Feuerbach era una concezione essenzialmente naturalistica, in Marx ed Engels diventa una concezione essenzialmente storicistica. Un umanismo storicistico si afferma con loro, quando dichiarano che non può accettarsi l'idea hegeliana che la storia abbia un'esistenza autonoma, come se fosse una persona dotata di un potere enorme, al quale sian sottoposti gli uomini.

Scrive Marx nell'opera giovanile *La sacra famiglia*: « La storia non fa nulla; non possiede nessun enorme potere; non interviene in nessuna lotta; è invece l'uomo, l'uomo effettivo e vivente, colui che ha fatto tutto, che possiede, che combatte. La storia non è una realtà qualsiasi che si serva dell'uomo come di un mezzo per raggiungere i propri fini, come se fosse una persona esistente per se stessa, ma non è altro che l'attività dell'uomo perseguente i suoi fini ».

Si afferma cosí un realismo umanistico contro la hegeliana filosofia dello spirito assoluto. Aggiunge Marx: « la filosofia dello spirito riduce ogni pratica ed ogni attività umana a un processo dialettico (dell'idea). Ma le idee non potrebbero portarci mai al di là delle vecchie condizioni del mondo, ma solo al di là *delle idee* di queste condizioni. Perché le idee si traducano in fatti, è necessario che *gli uomini* spieghino una forza pratica ».

Cosí si rivendica ciò che Hegel considerava « materia dell'astuzia della Ragione ». Questa « materia » di Hegel è, per Marx ed Engels, la vera autrice della storia. Scrive per ciò Marx: « nella storia la metafisica dello Spirito soccomberà per sempre di fronte al *materialismo*, che coincide con *l'umanismo* ».

Qui troviamo la dichiarazione che Marx considera realtà essenziale ciò che Hegel considerava materia; e per ciò parla di materialismo che coincide con l'umanismo. Vuol affermare un umanismo realistico, un umanismo che già aveva avuto un'affermazione parziale da parte di Feuerbach, ma che con Marx compie un nuovo passo di grande importanza.

Feuerbach aveva considerato l'umanità come la realtà essenziale nel mondo e nella storia; ma la sua concezione dell'umanità era essenzialmente naturalistica. Poneva l'umanità di fronte alla natura, considerando l'azione che l'umanità esercita sopra la natura, la lotta che deve sostenere continuamente contro le difficoltà e i pericoli naturali. Ma siccome la natura è sempre statica, sempre uguale e non dinamica per se stessa, cosí non si poteva giungere a una concezione storicistica, ad una comprensione e spiegazione del cangiamento continuo che si produce nell'umanità nel corso della sua storia.

Ora Marx vuole considerare l'uomo *nella storia*, vuol considerarlo non già come essere naturale, ma come essere essenzialmente sociale. Allora le variazioni che l'uomo produce nella società e che reagiscono su lui, le lotte che sorgono nella società con le divisioni e formazioni di caste, classi ecc. con l'antagonismo dei loro interessi, queste lotte determinano sempre l'attività umana, lo sforzo di dominar sempre l'avversario, costituito non già dalla natura statica, ma dalle classi opposte; ed allora, in questa lotta continua, si producon sempre cangiamenti, variazioni sociali, cioè si produce effettivamente il processo storico dell'umanità. Appunto questo dice Marx nella terza delle sue *Tesi su Feuerbach*: « la coincidenza del variare dell'ambiente con il variare dell'attività umana, o autotrasformazione, può concepirsi ed intendersi razionalmente solo come praxis rivoluzionaria ».

L'autotrasformazione si produce attraverso il processo della trasformazione che l'uomo compie nella costituzione sociale. Ma in questa trasformazione l'uomo dev'essere stimolato da motivi; e i motivi che possono spingerlo al superamento della situazione esistente debbono esser bisogni che l'uomo sente, devon essere una insoddisfazione della situazione attuale che determina nell'uomo un'esigenza di superamento; solo cosí si può raggiungere una vera comprensione della storia. Dice

Marx (Tesi XI): « I filosofi non han fatto altro che *interpretare* il mondo in diverse maniere, ma si tratta di *trasformarlo* ».

Si tratta di trasformarlo, cioè di riconoscere l'importanza dell'attività trasformatrice degli uomini; si tratta di giungere ad una concezione critico-pratica della storia, alla comprensione dei conflitti interni che dominano in essa e determinano negli uomini la esigenza di superamento, cioè svegliano la forza d'impulso per la modificazione della situazione esistente. Questa forza d'impulso è la coscienza di un *bisogno*. Il bisogno è una realtà che l'uomo sente nella sua interiorità, di cui si dà conto nella sua coscienza; è una necessità soggettiva, ma quando si comunica ad una molteplicità di persone ed appartiene a tutta la massa di una collettività allora può da soggettiva convertirsi in oggettiva.

Dicono Marx ed Engels in un loro scritto del 1846: « Il bisogno dà agli uomini la forza. Chi ha bisogno di aiuto s'aiuta da sé. Le condizioni reali di questo mondo ci gridano: le cose non possono continuare cosí; è necessario cambiarle; e noi stessi, *noi uomini* dobbiamo cambiarle. Questa ferrea necessità dà diffusione e proseliti agli sforzi ».

Una ferrea necessità; ma non una necessità esterna agli uomini, bensí una necessità che essi sentono nella loro coscienza; è una necessità oggettiva ma costituita dall'unità dell'esigenze soggettive, di modo che non è una fatalità, non è nulla che domini gli uomini senza intervento della loro coscienza e volontà, ma è costituita dalla stessa confluenza delle volontà umane. Non c'è automatismo, non c'è una dialettica delle cose che si svolga da sé, come han creduto erroneamente i falsi interpreti della dottrina di Marx.

Contro questa interpretazione, per la quale Dühring aveva attribuito a Marx ed Engels un fatalismo automatico, reagisce Engels nell'*Anti-Dühring*, protestando per « la bislacca affermazione del metafisico Dühring, che per Marx la storia si compia quasi automaticamente, senza l'opera degli uomini, *che la fanno*, e che questi uomini sian mossi come pezzi di un gioco di scacchi dalle condizioni economiche, *che son pura opera degli uomini* ». E lo stesso concetto ripete Engels nella nota lettera del gennaio 1894, dove dice: « non c'è, dunque, come taluno arriva a immaginare, un'azione automatica delle condizioni economiche. Gli uomini fanno per se stessi la storia, benché in un ambiente dato, che li condiziona ».

Cosí Engels non vuole ammettere qui ciò che attribuivano al materialismo storico i suoi avversari, vale a dire che si tratti di un automatismo dell'economia, di un determinismo economico. L'economia, secondo questo travisamento, avrebbe quasi una personalità reale, che si

svilupperebbe da sé ed eserciterebbe una azione sugli uomini, i quali sarebbero unicamente il prodotto e quasi i pezzi della scacchiera mossi dall'economia. Contro questa concezione reagiscono Marx ed Engels, affermando che la stessa economia è creazione degli uomini, che opera senza dubbio sopra di loro come prodotto che reagisce sul suo produttore; ma a lor volta i produttori reagiscono sul prodotto e sviluppano o limitano o deviano il processo del suo svolgimento.

In ciò consiste appunto il processo del *rovesciamento della praxis*: la creazione dell'uomo reagisce su di lui, ma l'uomo reagisce alla reazione del suo prodotto, e in questa catena di reazioni si ha uno scambio continuo fra i termini del rapporto, per cui l'uomo, indirettamente, nel crear l'ambiente e produrne le modificazioni, crea se stesso e produce le modificazioni del suo spirito.

Per questo processo di rovesciamento della praxis, quindi, non possono darsi leggi ineluttabili che s'impongano all'uomo; non può esserci una fatalità nella storia, come quella che attribuivano a Marx ed Engels i loro avversari ed attribuiscon loro anche ora molti che parlan del marxismo come di una teoria che crede nei processi automatici della concentrazione delle ricchezze, della formazione del proletariato sempre piú esteso, della miseria crescente, della legge di bronzo dei salari – tutti processi contro i quali l'uomo non potrebbe lottare, tutte leggi fatali, ineluttabili. Per Marx ed Engels, invece, sono unicamente *leggi di tendenza*; vale a dire: le cose avrebbero ognuna in sé la tendenza a svilupparsi in una certa forma determinata; ma questa stessa tendenza produce la reazione dell'uomo; e la reazione umana può giungere a deviar la tendenza, ad annullarla o a modificarla in qualsiasi senso.

Come dice Engels nell'*Anti-Dühring*: « le forze attive nella società agiscono assolutamente come le naturali, cieche, violente e distruttrici finché non le conosciamo. In modo speciale le forze di produzione, finché ci neghiamo a intendere la loro natura e il loro carattere, operan fuori di noi e contro la nostra volontà e finiscono per dominarci. Ma una volta che si sia compresa la loro natura, è facile trasformarle da tiranni demoniaci in servi volonterosi. La necessità è cieca solo finché non la si comprende ».

È necessario dunque comprendere, ma non solo comprendere, bensí anche agire. La concezione critico-pratica del materialismo storico dice: « non basta conoscere per sottomettere le forze sociali alla sovranità della società: per ciò è necessario un *atto sociale* ».

È necessaria l'azione storica degli interessati, che reagiscano contro le forze cieche che operano nella società; le quali son state create dagli

uomini, ma giungerebbero a dominarli se gli uomini non reagissero contro esse. Per ciò è necessaria la coscienza, son necessarie la conoscenza e la volontà: una esigenza critico-pratica domina nella storia. E qui appare la funzione della coscienza di classe, che Marx ed Engels vogliono destare.

Il processo della storia produce un differenziarsi della società umana. La divisione del lavoro va differenziando la società in gruppi, strati, classi differenti; si van scindendo gli interessi dei diversi gruppi e degli strati distinti; si va creando la distinzione e il contrasto delle classi. Ma l'esistenza di una classe, di qualsiasi classe, non è un'esistenza puramente oggettiva; non è un'esistenza reale come puro fenomeno economico, bensí, soprattutto, come fenomeno spirituale, cioè come *coscienza di classe*. Non si tratta solo di una formazione automatica, ma di una formazione lenta e progressiva, che si compie nella stessa azione, cioè nella lotta fra le classi.

Cosí per Marx ed Engels l'essenza della storia è rappresentata dalla lotta delle classi; e questa lotta costituisce il fattore delle trasformazioni sociali progressive. Il processo dell'umanità è costituito dalla formazione e dallo sviluppo di ciò che Marx ed Engels chiamano le forze produttive. Ora queste forze produttive, economiche abbisognan sempre, ad ogni stadio di sviluppo, di raggiungere un certo equilibrio, di ottenere una certa protezione del loro sviluppo, una sistemazione in forme giuridiche e politiche. Queste forme costituiscono, finché esercitano tale azione protettiva, una necessità per lo sviluppo delle stesse forze produttive, come il guscio dell'uovo costituisce una protezione necessaria per lo sviluppo del pulcino. Ma se questo guscio non potesse rompersi a un certo momento, il pulcino morrebbe, non potrebbe uscirne e svilupparsi ulteriormente.

Un fenomeno analogo succede nella società con le forze produttive, che si van sviluppando sotto la protezione delle forme giuridiche e politiche di ogni epoca; ma ad un certo momento queste forme si convertono da elemento di protezione in ostacolo e pericolo che bisogna eliminare. Dice Marx nella famosa prefazione al suo scritto *Per la critica dell'economia politica*:

« A un certo punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in conflitto con le relazioni di produzione esistenti, cioè con le relazioni di proprietà nel cui ambito s'eran mosse fino allora. Tali relazioni sociali, che fin allora furon forme evolutive delle forze di produzione, diventan ostacoli. Allora sopraggiunge un'epoca di rivoluzione sociale ».

Ciò è accaduto in tutto il processo della storia, che è stato sempre un processo di superamento, cioè di trasformazione rivoluzionaria delle costituzioni economiche, giuridiche e politiche esistenti. Dalla società antica (della schiavitú) alla medievale (del feudalismo) alla moderna (del capitalismo borghese), si è prodotta una evoluzione e uno sviluppo che ad un certo momento doveva spezzare la sistemazione antecedente, che si trasformava da elemento di protezione in ostacolo allo sviluppo ulteriore.

Marx ed Engels osservano che nella forma attuale della società il capitalismo forma il proletariato, in cui l'uomo si trova ridotto a una forza di lavoro, a una merce che deve vendersi. Con ciò si produce il fenomeno della *alienazione* dell'uomo, un fenomeno di disumanizzazione (*Unmenschlichkeit*), contro il quale il proletariato rivendica la propria qualità di uomo. E in ciò consiste l'aspirazione al superamento della società attuale, a una società ugualitaria di uomini liberi o, come dice il *Manifesto dei comunisti* del 1848, ad « un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti ».

In tutto questo processo è evidente che il fattore economico è fondamentale e costituisce (si può dire) la base di tutti gli altri fattori e processi. Ma la base non è il tutto, le fondamenta non son tutta la casa, la radice non è tutto l'albero. La base entra in scambio d'azione con l'uomo sociale: c'è uno scambio di azioni mutue di tutti gli aspetti della vita umana con l'aspetto economico. Non c'è unicamente nell'economia la causa e nel resto unicamente l'effetto; ma ciò che è causa si converte in effetto, ciò che è effetto si converte in causa. C'è uno scambio di azione reciproca, continua.

La economia è una creazione dell'uomo (come s'è visto), una creazione che opera sul suo creatore, ma contro la quale l'uomo stesso reagisce. Non solo l'ha creata, ma la va trasformando continuamente, e lo fa anche per l'impulso di altre esigenze diverse dell'economia, di altri elementi della sua vita totale.

Se consideriamo, ad esempio, il passaggio dalla società primitiva, dell'orda primordiale, in cui non c'era nessuna forma di proprietà, alla società patriarcale in cui s'introduce la proprietà e quindi anche l'eredità, vediamo che questa trasformazione si produce per iniziativa dell'uomo che introduce la pastorizia. E la pastorizia, che significa una trasformazione dell'economia e introduce una proprietà, introduce altresí il bisogno di una maggior stabilità e coesione del gruppo sociale. Questa maggior coesione determina una convivenza piú ferma e continua, in cui i padri giungono a conoscere ed amare i propri figli, che non co-

noscevano o non consideravano nel regime anteriore dell'orda. Allora si sviluppano i primi affetti familiari, e con il costume della proprietà privata s'introduce la trasmissione ereditaria ai figli.

Cosí abbiamo un fatto economico nel punto di partenza e un fatto economico nel punto d'arrivo: la introduzione della pastorizia nel punto di partenza, e la proprietà privata con la sua trasmissione ereditaria nel punto d'arrivo; ma il passaggio dal primo fatto economico al secondo non s'è prodotto per un fattore economico bensí per un fattore sentimentale, cioè il sentimento della paternità, che determina la preferenza verso i propri figli e la volontà di trasmettere ad essi la propria proprietà personale.

Di modo che si ha questo scambio fra la struttura fondamentale e le soprastrutture, uno scambio in cui non c'è soltanto causa da una parte e soltanto effetto dall'altra, ma la causa diventa effetto e l'effetto diventa causa; e cosí, nel costante *rovesciamento della praxis*, si va determinando il processo storico, in cui l'economia non è l'unico fattore, ma c'è l'interezza e unità della vita nella molteplicità dei suoi aspetti, che sono vincolati intimamente e indissolubilmente gli uni con gli altri, ed operano e reagiscono continuamente gli uni sugli altri.

Nel processo storico c'è sempre questa azione reciproca fra la sottostruttura e le soprastrutture; le trasformazioni si debbono sempre a tutto l'insieme, alle relazioni reciproche di tutti gli elementi, nell'unità della vita dell'uomo.

Senonché, per lo stesso principio del rovesciamento della praxis, l'azione storica degli uomini, per il fatto di compiersi e inserirsi nella storia, non può essere arbitraria e dipendere unicamente dalla loro volontà; al contrario, si trova sempre condizionata dalla situazione storica in cui si compie. Marx ha determinato, nella già citata prefazione alla *Critica dell'economia politica*, le condizioni che limitano la possibilità delle trasformazioni rivoluzionarie che la volontà umana aspiri a compiere.

Si esige per ogni trasformazione sociale nella storia una doppia maturità storica: oggettiva (delle cose, cioè della realtà economico-sociale) e soggettiva (delle coscienze). Quanto alla maturità oggettiva, Marx scrive: « Una formazione sociale non tramonta prima che si sian sviluppate tutte le forze produttive di cui è capace; e nuove relazioni di produzione non si sostituiscono alle vecchie prima che le loro condizioni materiali di esistenza si sian sviluppate precisamente in seno all'antica società ». E quanto alla maturità soggettiva dichiara: « L'umanità si propone unicamente i fini che può raggiungere »; il che significa che in ogni momento storico una collettività può proporsi soltanto le innova-

zioni per le quali son mature le coscienze, non meno che le condizioni oggettive.

Le due forme di maturità si associano e si condizionano reciprocamente: non posson separarsi l'una dall'altra. Senza dubbio qualche individuo o gruppo può, nelle sue concezioni ed aspirazioni, precorrere i tempi; ma allora si hanno le *utopie*, irrealizzabili nella storia per la mancanza delle condizioni imprescindibili. Engels ha presentato un esempio tipico di questa situazione nella *Guerra dei contadini* tedeschi del secolo XV, il cui condottiero (Münzer) si ispirava ad un programma comunista, irrealizzabile nella situazione storica del suo tempo. Si trovava cosí in un conflitto insolubile fra ciò che *poteva* fare nelle condizioni reali esistenti e ciò che *doveva* fare secondo il suo programma. « Chi cada in tale disgraziata situazione – concludeva Engels – è perduto in modo irrimediabile ».

Orbene può parere che la rivoluzione russa abbia smentito le esigenze affermate da Marx ed Engels, in quanto non si basò sulle condizioni positive della maturità economico-politica (oggettiva e soggettiva) che Marx esigeva, ma sulla condizione negativa della debolezza del regime zarista, che poteva facilmente esser rovesciato da un assalto energico e deciso. Cosí, con la loro conquista del potere, i bolscevichi pretesero compiere un salto dal regime feudale, ancora dominante nell'impero degli zar, al regime socialista, senza passare per la fase intermedia dello sviluppo del capitalismo e della formazione del proletariato e della sua coscienza di classe. Per ciò un marxista rivoluzionario come Gramsci poté chiamar la rivoluzione russa: « La rivoluzione contro il *Capitale* », cioè contro la dottrina di Marx.

Senonché la dottrina di Marx, con le sue esigenze della doppia maturità, oggettiva e soggettiva – che lo stesso Gramsci riconobbe come « punto catartico » o « punto di partenza di tutta la filosofia della praxis » – non ha trovato una confutazione, ma una conferma nel processo della rivoluzione russa.

Questa si vide fin dal principio dominata dalle esigenze imprescindibili dell'accumulazione del capitale e del compimento dello sviluppo industriale, che sono la *conditio sine qua non* di ogni possibilità di socialismo. E siccome tale compito preparatorio non poteva esser adempito in Russia (com'era stato nelle nazioni occidentali) dalla borghesia capitalista, già eliminata, dovett'essere assunto dallo Stato onnipotente, con la creazione di una specie di capitalismo di Stato, che dovette sottoporre tutti i lavoratori (da cui esigeva ed esige sacrifici e rinuncia ad ogni autonomia) ad una dittatura inesorabile.

In questo modo non s'è eliminata l'alienazione dell'uomo, la cui abolizione doveva, secondo Marx, essere il compito del proletariato e della sua rivoluzione liberatrice. È mancata, per l'assenza delle condizioni stabilite da Marx, la traduzione in atto dell'umanismo marxistico, che era un'esigenza universale di libertà e dignità della persona, esigenza (come dice il *Manifesto*) di « un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti ».

La dittatura imperante è negazione di ogni autogoverno; mantiene la alienazione dei lavoratori, che non posson disporre di se stessi a propria elezione; proibisce ai loro stessi sindacati qualsiasi azione di difesa dei loro interessi e di rivendicazione di miglioramenti, imponendo loro invece l'ufficio di vigilanza sui lavoratori per l'aumento della produzione e la disciplina del lavoro nell'interesse superiore dello Stato.

Il salto dell'epoca capitalista non s'è verificato, e l'ammonimento di Marx conserva tutto il suo valore. Non senza ragione un marxista rivoluzionario come Sorel definí il materialismo storico: « consiglio di prudenza ai rivoluzionari ». Il materialismo storico (come ho detto) è un umanismo, ma un umanismo *realistico*, che vede l'umanità nella realtà della sua storia, la quale è, senza dubbio, opera degli uomini, ma non opera arbitraria e senza limitazioni, bensí sempre condizionata dalla realtà esistente, nel suo stesso sforzo di superamento e trasformazione.

In questo senso, precisamente, il materialismo storico fu definito dai suoi creatori un *reale Humanismus*, e come tale dobbiamo riconoscerlo.

2. *La concezione dell'uomo in Marx.*

Nella lezione antecedente, interpretando il materialismo storico come una forma di umanismo realistico, ho messo in evidenza specialmente il carattere attivistico che questa filosofia dell'uomo assume nel pensiero di Marx: è una *filosofia della praxis*, dell'attività umana comprendente tutte le forme, intellettuali e materiali, teoriche e pratiche in cui essa può esplicarsi. E precisamente in tale unità di tutti gli aspetti e tutti gli elementi della vita e dell'attività umana consiste questo umanismo realistico che Marx volle affermare, sopra tutto contro l'idealismo hegeliano.

L'idealismo hegeliano vedeva negli uomini reali e concreti nient'altro che la materia della storia, il mezzo di cui si serve l'astuzia della Ragione universale; e Marx, invece, vuol mostrare che sono essi stessi il

soggetto della storia, son essi stessi coloro che fanno la storia, che creano la società e la civiltà umana e tutte le forme che di queste si van svolgendo nella successione dei tempi.

Questa rivendicazione dell'uomo reale e attivo deve servire inoltre a mostrare che l'uomo ha in se stesso, nella sua attività, oltre che il potere di crear la storia, anche la capacità della libertà della persona umana. Sono concetti che appaiono affermati da Marx in tutto un insieme di opere giovanili, che in parte notevole sono rimaste inedite e sconosciute sino a non molti anni fa; scritti che vanno dal 1843 al 1845, e sono precisamente: oltre le note di *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (§§ 261-313), la *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, scritta nel 1843 e pubblicata da Marx l'anno dopo; *La sacra famiglia*, scritta in collaborazione con Engels nel 1844 e pubblicata nel 1845 col titolo: « La sacra famiglia o critica della critica critica, contro Bruno Bauer e compagni »; i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, rimasti inediti fino a pochi decenni or sono; come pure *L'ideologia tedesca* del 1845, composta anch'essa in collaborazione con Engels « per fare i conti con la filosofia », e poi abbandonata manoscritta « alla critica roditrice dei topi ». Il suo lungo sottotitolo diceva: « Critica della nuovissima filosofia tedesca nelle persone dei suoi rappresentanti Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nelle persone dei suoi differenti profeti », che erano gli scrittori degli Annali Renani, Karl Grün, Georg Kuhlmann, ecc. Infine a completare l'elenco van ricordate le *Tesi su Feuerbach*, scritte da Marx nello stesso anno 1845 e pubblicate parecchi anni piú tardi da Engels in appendice al suo saggio su *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*.

In tutte queste opere il pensiero filosofico di Marx si determina già nelle sue linee essenziali, anzi si esprime in forma piú ampia e completa che negli scritti posteriori (compreso *Il capitale*), che non han piú per oggetto i problemi filosofici, ma quelli economici, politici e storici.

Le opere dei tre anni ricordati – dal 1843 al 1845 – sono decisive per la formazione del pensiero di Marx e per l'espressione delle sue concezioni filosofiche: in esse troviamo una rivendicazione dell'uomo reale concreto, dell'uomo attivo capace di libertà e creatore della storia; i cui tratti essenziali possono riassumersi con una pagina molto significativa dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

Nel terzo di questi manoscritti, nel capitolo *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*, c'è precisamente un passo in cui Marx contrappone il naturalismo o umanismo ai due sistemi opposti

dell'idealismo e del materialismo, e mostrando che esso rappresenta la loro unificazione nel concetto dell'uomo reale – essere naturale ed umano, attivo e passivo al tempo stesso – porta il naturalismo a sboccare nello storicismo.

« Vediamo qui – scrive Marx – come il naturalismo o umanismo condotto al proprio termine si distingua tanto dall'idealismo che dal materialismo, e sia ad un tempo la verità che unisce entrambi. E insieme vediamo che solo il naturalismo è in grado di comprendere l'azione della storia universale » (trad. Bobbio, Torino 1949, p. 177).

Il passaggio dal naturalismo (al quale si fermava Feuerbach) allo storicismo (che è appunto la novità di Marx) si compie attraverso la considerazione delle esigenze imprescindibili della realtà dell'uomo, che è, prima di tutto, un essere naturale, vivente (cioè attivo), e non può quindi aver realtà se non è reale il mondo fuori di lui, che è il suo oggetto; ed è in secondo luogo un essere umano, e come tale vive ed opera nella specie umana.

Marx quindi rivolge la sua confutazione in primo luogo contro la riduzione di tutta la realtà allo spirito o soggetto assoluto, compiuta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, dove considera la oggettività come alienazione dello spirito, che deve quindi riconquistarla e riappropriarsela, annullandola come realtà oggettiva esteriore. Riassumendo il capitolo finale della *Fenomenologia*, Marx espone il pensiero hegeliano nel modo seguente: « La cosa principale è che l'*oggetto della coscienza* non è altro che l'*autocoscienza* o che l'oggetto è soltanto l'*autocoscienza* oggettivata, l'autocoscienza come oggetto. (Posizione dell'uomo = autocoscienza).

« Si tratta quindi di superare l'*oggetto della coscienza*. La *oggettività* come tale vale come rapporto umano *estraniato*, non corrispondente all'*essere umano*, all'autocoscienza. La *nuova appropriazione* dell'essere umano oggettivo, fatto estraneo sotto la determinazione dell'estraniazione, ha dunque il significato di sopprimere non soltanto l'*estraniazione*, ma anche l'*oggettività*; onde l'uomo vale come un essere *non oggettivo, spiritualistico* » (ed. cit., pp. 173 sg.).

A tutto ciò Marx oppone la sua concezione realistica dell'uomo, che esige la realtà della natura.

« L'*uomo* – seguita Marx – è immediatamente un *essere naturale*. Come essere naturale, come essere naturale vivente, egli è in parte fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo* » (e queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come *impulsi*); « in parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di cor-

po e di sensi, un essere *passivo*, condizionato e limitato al pari degli animali e delle piante: vale a dire, gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come *oggetti* da lui indipendenti, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* essenziali, indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali. Che l'uomo sia un essere reale ed oggettivo dotato di *corpo*, di forze naturali, di vita, di sensi, significa che egli ha per oggetto del suo essere, delle sue manifestazioni vitali, *oggetti reali e sensibili*, o che egli può estrinsecare la sua vita soltanto su oggetti reali e sensibili». *Essere* noi oggettivi, naturali sensibili, e parimenti avere oggetto, natura, e sensi fuori di noi, o essere noi stessi oggetto, natura e sensi nei confronti di un terzo, è la stessa cosa. « La *fame* è un *bisogno* naturale; essa ha quindi bisogno di una *natura* fuori di sé, di un *oggetto* fuori di sé, per soddisfarsi e calmarsi... »

« Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé, non è un essere *naturale*, non partecipa all'essere della natura. Un essere, che non abbia un oggetto fuori di sé, non è un essere oggettivo. Un essere, che non sia esso stesso oggetto nei confronti di un terzo, non ha nessun essere per suo oggetto, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è oggettivo.

« Un essere non oggettivo è un *non essere* ».

Ma tutto questo vale anche per gli animali, è una condizione comune a tutti gli esseri senzienti; e bisogna quindi, oltre tutto ciò, considerare anche il carattere differenziale fra l'uomo e gli animali. E per ciò, precisamente, Marx prosegue: « Ma l'uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale *umano*, cioè è un essere che è per se stesso, e quindi un essere *generico*; come tale egli si deve attuare e confermare tanto nel suo essere che nel suo sapere. Perciò gli oggetti *umani* non sono gli oggetti naturali, come si presentano in modo immediato...

« Né la natura oggettivamente, né la natura soggettivamente è immediatamente presente all'essere *umano* in forma adeguata. E come tutto ciò che è naturale deve *avere un'origine*, così anche l'*uomo* ha il suo atto d'origine, la *storia*, che però è per lui un atto d'origine di cui egli ha conoscenza... La storia è la vera storia naturale dell'uomo... »

Così mentre l'animale può e deve esser considerato nella natura, l'uomo invece dev'essere considerato nella storia. Il naturalismo, cioè l'affermazione della realtà della natura e dell'uomo come essere naturale, è per Marx il punto di partenza; ma il punto d'arrivo è lo storicismo, che si raggiunge attraverso la considerazione più completa, che l'uomo è un *essere naturale umano*.

Questa affermazione del naturalismo Marx la compie contro l'idealismo hegeliano. Ma la sua critica ad Hegel si era già cominciata a svolgere l'anno prima, nello scritto del 1843, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove la sua preoccupazione fondamentale, riguardante il concetto dell'*uomo reale*, già si affermava come critica di ogni concezione astratta e sopra tutto come difesa della dignità umana ed esigenza di una rivoluzione che spezzi tutte le *catene radicali* che umiliano l'uomo e gli negano una condizione umana, e compia nella lotta la *riconquista totale dell'uomo*.

In questo scritto, pubblicato nei « Deutsch-französische Jahrbücher » del 1844, Marx dichiarava che « la critica della filosofia tedesca del diritto e dello Stato, che ha trovato in Hegel la sua espressione ultima, piú conseguente e ricca » è critica della « filosofia speculativa del diritto, *astratta dall'uomo reale* ». E nel contrapporre appunto a questo idealismo il suo realismo, egli è condotto a integrare il concetto dell'uomo col concetto delle masse, in cui ritrova la forza storica capace di tradurre in atto, rivoluzionariamente, la rivendicazione universale della qualità di uomo.

« Certamente l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, e il potere materiale si deve abbattere per mezzo del potere materiale; ma anche la teoria si converte in potere materiale, appena si impadronisce delle masse. E la teoria è capace di impadronirsi delle masse quando argomenta e dimostra *ad hominem*, ed essa argomenta e dimostra *ad hominem* quando si fa radicale. Esser radicale è attaccare il problema per la radice. E la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, e pertanto della sua energia pratica, consiste nel saper partire dal deciso superamento *positivo* della religione. La critica della religione sbocca nella dottrina che *l'uomo è l'essenza suprema per l'uomo*, e quindi l'*imperativo categorico* è *gettar a terra tutte le relazioni*, in cui l'uomo sia un essere umiliato, soggiogato, abbandonato e disprezzabile ».

Afferma cosí Marx l'esigenza di una rivoluzione radicale. Ma « una rivoluzione radicale può esser soltanto la rivoluzione di bisogni radicali », e per ciò abbisogna di una classe che sia portatrice di questi bisogni radicali, e tale non può essere né la borghesia né la classe media.

« Perché coincidano la *rivoluzione di un popolo* e la *emancipazione di una classe speciale*... perché *una* classe valga per tutta la società, è necessario per contro che tutti i difetti della società si condensino in una classe, che... riassuma in sé la ripulsa generale... sia considerata come

il *delitto notorio* di tutta la società, in modo che la liberazione da essa appaia come l'autoliberazione universale ».

Per ciò « la possibilità *positiva* dell'emancipazione » sta nella formazione di « una classe *con catene radicali*,... di una sfera che possegga un carattere universale per le sue sofferenze universali,... che è, in una parola, la *perdita totale* dell'uomo, e pertanto può conquistar se stessa mediante la *riconquista totale dell'uomo*. Questa dissoluzione della società come classe speciale è il *proletariato* ».

E di qui la conclusione dello scritto: « come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*... La filosofia non può giungere a tradursi in atto senza l'abolizione del proletariato, e il proletariato non può giungere ad abolirsi senza la traduzione in atto della filosofia ».

È evidente che la filosofia di cui parla qui Marx non è la filosofia hegeliana, dell'idea, ma vuol già essere la filosofia dell'uomo, anzi dell'uomo considerato come *essere naturale umano*, secondo le espressioni che abbiamo già citato dal *Manoscritto* del seguente anno 1844.

Questo punto è sviluppato da Marx, insieme con Engels nella *Sacra famiglia*, l'opera scritta in collaborazione nello stesso anno 1844, dove è espresso il ripudio della concezione hegeliana della storia, considerata come un enorme potere trascendente, che domina gli uomini e si serve di essi come del mezzo per i propri fini.

Ma ancor piú che Hegel, *La sacra famiglia* combatte i fratelli Bauer e i Liberi di Berlino, che affermavano una concezione aristocratica, contrapponendo lo *spirito*, che è proprio delle *élites* intellettuali (con cui si identificavano essi stessi), alla « massa nella sua massiccia qualità di massa ». Ora Marx, che già nello scritto citato dell'anno anteriore aveva affermato la funzione storica e rivoluzionaria della massa (il proletariato), insorge con Engels nella *Sacra famiglia* contro le concezioni dei Bauer, ed aderisce alla filosofia di Feuerbach, il quale già aveva dichiarato che « la teoria che non si limita a una o poche teste, ma *fa massa*, si fa luogo nel mondo, è *praxis* ».

Cosí la teoria che s'impadronisce degli spiriti della collettività (il che, secondo lo scritto marxiano del 1843, può avvenire nelle condizioni storiche di una classe oppressa, costretta a lottare per la sua emancipazione) può tradursi in una realtà storica, e convertir la filosofia – che è pura teoria quando risiede in una sola testa – in praxis che ha come proprio strumento e mezzo di attuazione la collettività. E per Marx ed Engels il compito di effettuare simile passaggio dalla teoria alla praxis

è precisamente l'ufficio dell'umanismo, che essi affermano come nuova filosofia.

Che l'umanismo dovesse servire come forza di unificazione fra gli uomini, lo aveva già affermato Feuerbach, considerando tutta l'umanità collegata internamente, nelle relazioni reciproche fra i suoi componenti, dalla forza dell'amore. L'amore era per Feuerbach la forza unificatrice dell'umanità; e ciò lo portava a una specie di religione dell'umanità, ad un culto dell'uomo. Ma Engels e Marx, dopo una transitoria adesione a questa concezione, riconoscono che l'uomo di cui parlava Feuerbach era un uomo astratto, non l'uomo reale, storicamente concreto. E la coscienza di quella astrazione si esprime in loro nella successiva critica a Feuerbach, sviluppata l'anno dopo nell'*Ideologia tedesca.*

Come dirà poi Engels, nel suo saggio su *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, « il passo che non compiva Feuerbach doveva pur essere compiuto. Il culto dell'uomo astratto, che costituiva il modello della nuova religione feuerbachiana, doveva necessariamente cedere il posto alla scienza dell'uomo reale e del suo sviluppo storico ». Tuttavia Engels ammette che questo riconoscimento dell'uomo reale era uno « sviluppo ulteriore del punto di vista feuerbachiano, passando al di sopra di Feuerbach ».

Tale processo di superamento si delinea già in parte nella *Sacra famiglia*, e Marx lo accentua nello sviluppo che dà al suo orientamento nei *Manoscritti economico-filosofici*, dove vuol determinare la concezione dell'uomo come *uomo sociale*, creatore e risultato ad un tempo della società in cui vive. La concezione e il suo sviluppo si completan poi nell'*Ideologia tedesca* e nelle *Tesi su Feuerbach*, che sono del 1845.

In queste opere appunto troviamo la prima affermazione esplicita del materialismo storico. Il passaggio dal naturalismo feuerbachiano allo storicismo, che costituisce la concezione propria di Marx ed Engels, si compie entro la stessa concezione dell'uomo che essi affermano. Questa concezione vuol affermare le esigenze reali della vita, e specialmente l'esigenza in cui si trova l'uomo per poter vivere, di produrre i mezzi necessari alla sua esistenza. In questa produzione e creazione che l'uomo compie, consiste per l'appunto il fondamento ed elemento essenziale della creazione della storia.

Dice Marx nell'*Ideologia tedesca* (p. 17 dell'ed. Adoratskij, Berlin 1932): « Dobbiamo cominciare col riconoscere il primo presupposto di ogni esistenza umana, e quindi anche di ogni storia, cioè che gli uomini debbon essere in condizioni di vivere, per poter "far storia". Ma per vivere occorre prima di tutto mangiare, bere, avere una abitazione, un

vestito e alcune altre cose. Il primo fatto storico, quindi, è la produzione dei mezzi per la soddisfazione di questi bisogni, cioè la produzione della vita materiale stessa, e senza dubbio è questo un fatto storico, una condizione fondamentale di ogni storia, che ancor oggi, come migliaia di anni fa, dev'essere compiuta ogni giorno e ogni ora, per mantenere solamente gli uomini in vita... Per conseguenza la prima cosa in ogni concezione storica è che si osservi questo fatto fondamentale in tutto il suo significato e in tutta la sua portata e lo si faccia giungere al [riconoscimento dei] suoi diritti ».

Qui dunque Marx si trova a dover rilevare e spiegare il differenziamento fra l'uomo e l'animale; ed egli lo riconosce nella creazione della tecnica, nel lavoro che è opera dell'uomo e dell'ambiente sociale, in cui per l'appunto la tecnica si va creando e sviluppando. In questo modo si ha la creazione della storia, ed in essa l'uomo va modificando e sviluppando se stesso, sicché la storia rappresenta un'autocreazione dell'uomo medesimo.

Questo differenziamento fra l'uomo e gli animali era stato stabilito già da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* (pp. 89 sgg., ed. cit.), dove scriveva:

« L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa... L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza... l'attività vitale cosciente dell'uomo distingue l'uomo immediatamente dall'attività vitale dell'animale. Proprio soltanto per questo egli è un essere della specie...

« La creazione pratica di un *mondo oggettivo*, la *trasformazione* della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere generico dotato di coscienza, cioè un essere che si comporta verso il genere come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come verso il suo essere generico. Certamente anche l'animale produce. Si fabbrica un nido, delle abitazioni come fanno le api, i castori, le formiche, ecc. Solo che l'animale produce unicamente ciò che gli occorre immediatamente per sé e per i suoi nati; produce in modo unilaterale, mentre l'uomo produce in modo universale; l'animale produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso; l'animale riproduce soltanto se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone liberamente di fronte al suo prodotto. L'animale costruisce soltanto secondo la misura e il bisogno della specie a cui appar-

tiene, mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e sa ovunque predisporre la misura inerente a quel determinato oggetto...

« Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un *essere generico*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere generico. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita dell'uomo come essere generico*, in quanto egli si raddoppia non soltanto, come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato... »

Questa è la distinzione fra uomo e animali che Marx presenta nei *Manoscritti economico-filosofici*. Ma nell'*Ideologia tedesca* il differenziamento fra uomo e animale è delineato in modo un po' diverso, e piú complesso, che offre la possibilità di stabilire la distinzione fra il carattere statico della produzione dell'animale, sempre uguale e invariabile, e il dinamismo della produzione umana, che si va diversificando e sviluppando continuamente. Questa possibilità procede dal fatto che nell'*Ideologia tedesca* Marx introduce il concetto della produzione dei *mezzi di vita*, compiuta dall'uomo e non dagli animali.

Scrive Marx (*L'ideologia tedesca*, p. 10 dell'ed. Adoratskij): « Si posson differenziare gli uomini dagli animali per via della coscienza, della religione o di che altro si voglia. Ma essi stessi cominciano a differenziarsi dagli animali dal momento stesso in cui cominciano a *produrre* i loro mezzi di vita... In quanto gli uomini producono i loro mezzi di vita, producono indirettamente la loro stessa vita materiale ».

C'è dunque una differenza dai *Manoscritti*: qui Marx parla di *produzione dei mezzi di vita*, mentre nei *Manoscritti* parlava solo della produzione di ricoveri (nidi, abitazioni) che può appartenere anche agli animali. Animali come gli uccelli, le api, i castori, le formiche, si costruiscon nidi e ricoveri in modo costantemente uguale, mentre l'uomo che crea o produce i suoi *mezzi di vita*, è spinto continuamente a modificare le creazioni antecedenti, ad introdurvi innovazioni, a sviluppare nel corso della storia le sue invenzioni; vi è spinto dalle esigenze stesse della sua vita, dallo svolgersi e moltiplicarsi dei suoi bisogni e desideri di miglioramento.

Si ha cosí il passaggio dalla staticità caratteristica degli animali al dinamismo proprio degli uomini. Gli animali dipendono staticamente dalla natura, sempre uguale. L'uomo invece, con la sua creazione dinamica dell'ambiente sociale, si trova in rapporto con questo ambiente sociale,

con la società in continuo cangiamento e incessante modificazione, e quindi deve modificare continuamente la sua azione, sviluppare le sue capacità e le sue produzioni; in altre parole, deve entrar nella storia.

La creazione che compie l'uomo è una creazione della sua stessa vita e, in realtà, una creazione progressiva di se medesimo. Crea le sue proprie modificazioni nel corso della storia; si va formando e trasformando per mezzo della sua attività. Scrive Marx nella stessa *Ideologia tedesca*: « Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di vita... non deve considerarsi solo sotto l'aspetto che è costituito dalla riproduzione dell'esistenza fisica degli individui. È anzi già un modo determinato della attività di questi individui, un modo determinato di manifestar la loro vita, una determinata maniera di vita degli stessi. Come gli individui manifestano la loro vita, cosí essi sono. Ciò che sono, quindi, coincide con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono, quanto col modo *come* la producono. Ciò che gli individui sono dipende pertanto dalle condizioni materiali della loro produzione » (pp. 10 sg. dell'ed. Adoratskij).

Orbene, nello sviluppo della produzione e delle forze produttive, Marx osserva che si va producendo e sviluppando la divisione del lavoro. Una divisione del lavoro si manifesta già nella famiglia e nella tribú, con la distinzione fra il patriarca e i membri della famiglia e della tribú e gli schiavi; in seguito, aggiunge Marx, si produce la separazione tra il lavoro agricolo e il lavoro industriale, la distinzione fra la campagna e la città; e questo differenziamento progressivo produce conseguenze sociali. « Ogni fase della divisione del lavoro determina anche le relazioni degli individui fra loro in rapporto al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro » (ed. cit., p. 11).

Cosí dalle relazioni materiali, cioè dalle attività economiche degli uomini nascon poi le relazioni spirituali, politiche, giuridiche, ecc.; e si van modificando con il modificarsi di quelle. Dice Marx:

« La realtà è dunque questa: determinati individui, che nella loro attività produttiva operano in una determinata guisa, entrano fra loro in queste determinate relazioni sociali e politiche. L'osservazione empirica deve in ogni singolo caso mostrare empiricamente e senza qualsiasi mistificazione e speculazione, la connessione della struttura sociale e politica con la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato provengono costantemente dal processo della vita di determinati individui; ma di questi individui non già come possono apparire nelle rappresentazioni proprie od altrui, bensí come sono *realmente* cioè come operano e producono materialmente, e quindi come svolgono la loro attività sotto

limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio.

« La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è innanzi tutto immediatamente intrecciata con l'attività materiale e il materiale commercio degli uomini, è linguaggio della vita reale. La rappresentazione, il pensiero, il commercio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come diretta emanazione del loro comportamento materiale. E lo stesso vale per la produzione spirituale come si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Gli uomini sono i produttori delle loro rappresentazioni, delle loro idee, *praemissis praemittendis*; ma gli uomini reali, operanti, come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e del commercio corrispondente alle stesse fino alle sue formazioni piú ampie. La coscienza non può esser mai nient'altro che l'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il loro reale processo di vita » (ed. cit., p. 15).

Qui dunque troviamo un rovesciamento totale, completo del punto di vista della concezione idealista. E Marx vuol porlo in evidenza. Dice infatti, nelle linee seguenti:

« Tutto all'opposto della filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si ascende dalla terra al cielo. Ossia non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano e neppure dagli uomini detti, pensati, immaginati, rappresentati per giungere, movendo di qui, agli uomini in carne ed ossa; si parte invece dagli uomini realmente operanti, e movendo dal loro reale processo di vita si espone anche lo sviluppo dei riflessi ed echi ideologici di questo processo di vita...

« La morale, la religione, la metafisica e le altre ideologie e le forme di coscienza corrispondenti ad esse non possono con ciò conservar piú a lungo l'apparenza della sussistenza autonoma. Non hanno affatto una storia propria, non hanno alcun sviluppo proprio; ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e il loro materiale commercio cambiano con questa loro realtà anche il loro pensiero ed i prodotti del loro pensiero. Non la coscienza determina la vita, ma la vita determina la coscienza ».

Ma la vita della quale parla Marx è la vita nella sua totalità, nella molteplicità integrale e piena delle sue forme, nell'unità di tutti i suoi aspetti, che son vincolati reciprocamente in modo inscindibile; è l'unità dell'azione e manifestazione dell'uomo in tutti i suoi campi; è l'unità dello sviluppo umano.

« Questa maniera di considerar le cose – soggiunge Marx – non è

certo incondizionata. Essa parte dalle condizioni reali e non le trascura in nessun momento. Le sue condizioni sono gli uomini, ma non mai in un fantastico isolamento e una fantastica fissazione, bensí nel loro reale, empiricamente evidente processo di sviluppo sotto determinate condizioni. Subito che è rappresentato questo attivo processo di vita, la storia cessa d'essere una raccolta di fatti morti, come è per gli stessi empirici ancora astratti, o un'azione immaginaria di soggetti imaginari, com'è per gli idealisti.

« Là dove termina la speculazione, nella vita reale, comincia anche la scienza reale positiva, la esposizione dell'attività pratica, del pratico processo di sviluppo degli uomini » (p. 16 dell'ed. cit.).

In questo sviluppo della coscienza umana, per tanto, appare in tutta la sua evidenza la natura sociale che la caratterizza. La coscienza umana non si sviluppa nell'individuo isolato, ma solamente nelle relazioni reciproche fra gli uomini, che si formano e si van sviluppando nella società. Spiega Marx: « Solo ora... troviamo che l'uomo ha anche "coscienza". Ma neppur questa, fin dal principio, come coscienza "pura". Lo spirito ha fin dal principio in sé la maledizione di essere "infetto di materia", che qui si manifesta in forma di strati d'aria in movimento, di suoni, in somma, di linguaggio. Il linguaggio è tanto vecchio quanto la coscienza, – il linguaggio è la coscienza pratica, la coscienza reale esistente anche per gli altri uomini, e quindi esistente primieramente anche per me stesso; e il linguaggio nasce, come la coscienza, primieramente dal bisogno, dall'urgenza del commercio con gli altri uomini... La coscienza è dunque già fin dal principio un prodotto sociale e rimarrà tale fin tanto che in genere esistan uomini » (ed. cit., p. 19).

Quest'idea della socialità della coscienza l'aveva in parte già espressa Feuerbach, però Marx l'approfondisce molto piú, come si vede nei *Manoscritti economico-filosofici*, dove mostra la reciprocità e inseparabilità che esiste fra l'uomo e la società umana.

« Sia il materiale del lavoro sia l'uomo come soggetto sono nella stessa misura tanto il risultato quanto il punto di partenza del movimento... Quindi il carattere *sociale* è il carattere universale di tutto il movimento: come la società produce l'*uomo* in quanto *uomo*, cosí l'uomo *produce* la società » (*Manoscritti*, ed. cit., p. 123).

C'è dunque una reciprocità completa, c'è scambio di azione e dipendenza « L'attività e lo spirito – prosegue Marx – sono *sociali* tanto per il loro contenuto quanto per la loro *origine*: perciò sono attività *sociale* e spirito *sociale*. L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste soltanto per l'uomo co-

me *vincolo* con *l'uomo*, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e cosí pure come elemento vitale della realtà umana; soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui la esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *Società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura ».

Ciò appare evidente in ogni forma di attività cosciente dell'uomo; e Marx lo dimostra con osservazioni acute e penetranti, seguitando il suo esame: « L'attività sociale e lo spirito sociale non esistono affatto *soltanto* nella forma di un'attività *immediatamente* sociale e di uno spirito immediatamente *sociale*... Anche quando io esplico soltanto un'attività *scientifica*, attività che io stesso posso esplicare in comunità immediata con altri, io esplico un'attività *sociale*, perché agisco come *uomo*. Non soltanto mi è dato come prodotto sociale il materiale della mia attività – come la stessa lingua di cui lo scienziato si vale per esplicare la propria attività –; ma è un'attività sociale la mia *stessa* esistenza, onde quel che io faccio da me, lo faccio da me per la società e con la coscienza di essere un essere sociale.

« La mia coscienza *universale* non è altro che la forma *teoretica* di ciò di cui la comunità *reale*, l'essere sociale, è la forma *vivente*...

« Anzi tutto bisogna evitar di fissare un'altra volta la "società" come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è l'*essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita – anche se non appaiono nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute ad un tempo con altri – sono quindi un'espressione e una conferma della *vita sociale* » (*Manoscritti*, ed. cit., pp. 124 sgg.).

Nella stessa formazione e nella trasformazione medesima dell'uomo e delle sue capacità intellettuali e perfino delle sue capacità sensibili, si ripercuote sempre questa essenza sociale dell'uomo, questa relazione necessaria con la società. « Soltanto attraverso l'intero svolgimento oggettivo della ricchezza dell'essere umano, viene in parte educata, in parte prodotta la ricchezza della sensibilità soggettiva *dell'uomo*, e parimenti un orecchio per la musica, un occhio per la bellezza della forma, in breve i soli *sensi* capaci di un godimento umano, quei sensi che si confermano come forze essenziali *dell'uomo*. In fatti non solo i cinque sensi, ma anche i cosí detti sensi spirituali, i sensi pratici (il volere, l'amore, ecc.) in una parola il senso *umano*, l'umanità dei sensi, si formano soltanto attraverso l'esistenza dell'oggetto *loro proprio*, attraverso la

natura *umanizzata*. *L'educazione* dei cinque sensi è un'opera di tutta la storia del mondo sino ad oggi » (*Manoscritti*, ed. cit., pp. 128 sg.).

Ma bisogna ricordare qui che non si tratta di considerar l'individuo passivamente sottoposto alla società, ossia non si tratta di veder in esso un mero prodotto della società. Marx afferma decisamente la reciprocità dell'azione che si esercita fra l'uomo e la società. « Come la società – dice nel passo citato piú sopra – produce l'*uomo* in quanto *uomo*, cosí l'uomo *produce* la società ».

Questo è detto nei *Manoscritti economico-filosofici*. E nella terza delle *Tesi sopra Feuerbach* analogamente troviamo:

« La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e della educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini e che l'educatore stesso dev'essere educato ».

Ossia: c'è uno scambio continuo di azioni e reazioni fra uomini ed ambiente, fra individuo e società. L'uomo è un prodotto della società, ma la società è un prodotto dell'uomo. La società contribuisce alla trasformazione dell'uomo, ma l'uomo è colui che produce le modificazioni e trasformazioni della società. C'è un'applicazione del principio, che Marx afferma per primo in modo esplicito, del *rovesciamento della praxis*, per il quale il produttore, dopo aver creato il prodotto ed anzi nell'atto stesso di crearlo, subisce la reazione di questo suo prodotto, che tende a modificare il suo stesso produttore; ma il produttore reagisce a sua volta e modifica il proprio prodotto, e si svolge cosí una catena interminabile di scambi, che è precisamente il processo del rovesciamento della praxis.

Questa teoria salva il principio dell'attività umana, e permette a Marx di affermare che il vincolo con la società è proprio esso il fondamento della reale libertà dell'uomo, della sua indipendenza, della sua iniziativa, del suo dinamismo, di tutta la sua attività. In un frammento (scritto nel 1857, ma rimasto a lungo inedito, finché fu pubblicato nel libro *Über historische Materialismus*, hrsg. von H. Duncker) di un'introduzione alla *Critica della filosofia del diritto*, scrisse Marx: « L'uomo è un *zôon politikón* nel senso piú letterale; non solo è un animale sociale, ma anche un animale che non può singolarizzarsi se non nella società ».

La possibilità di ogni singolarizzazione dell'uomo, di ogni affermazione della sua individualità e personalità, è condizionata secondo Marx dalla convivenza sociale. Senza la vita in società l'uomo non avrebbe

neppure la possibilità della propria attività, della personalità propria e del suo dinamismo.

In questa relazione fra uomo e società, in questo influsso permanente e continuo esercitato dalla società sull'uomo, si presenta quindi a Marx il problema della considerazione e valutazione della collettività, che i Bauer disprezzavano come massa nella sua massiccia qualità di massa, e che Marx invece, in collaborazione con Engels, vuol rivendicare nella *Sacra famiglia*. Ma bisogna avvertire che il concetto di *massa* che si afferma in quest'opera, non ha nulla che possa farlo confondere con il concetto che della massa si afferma ai nostri giorni come effetto delle dottrine totalitarie.

In tutte queste dottrine, comprese quelle che pretendono presentarsi come espressione del pensiero di Marx, di cui son deformazione, l'individuo resta annientato e distrutto nella massa, perde ogni realtà e attività autonoma, perde ogni possibilità d'indipendenza personale di pensiero e d'azione. Marx invece non vuole in alcun modo vedere nell'*uomo sociale* ciò che oggi si chiama (con un'espressione resa comune specialmente dall'analisi critica di Ortega y Gasset) l'*uomo massa*. Al contrario egli rivendica contro i Bauer il valore spirituale che vuole attuato dalla massa; contro la concezione aristocratica dei Liberi di Berlino reclama una collettività composta di spiriti liberi e indipendenti, ossia vuole affermare e rivendicare il principio di libertà esteso universalmente a tutta l'umanità.

Si veggano specialmente della *Sacra famiglia*, il cap. II (di Engels): *La critica critica del molinaio (Faucher)*; il cap. IV (pure di Engels): *La critica critica come la pace del conoscere o come il sig. Edgar*; e il cap. VI (di Marx): *Prima campagna della critica assoluta: lo spirito e la massa*.

La presentazione della *massa* come antitesi dello spirito, fatta da Bruno Bauer, è così riferita da Marx: « *nella massa* – c'insegna – *e non altrove si deve cercare il vero nemico dello spirito* ». E seguita: lo spirito sa ora dove ha da *cercare il suo unico avversario*: nelle illusioni e nella mancanza di nucleo della massa ». E Marx commenta (cap. VI): « da una parte sta la massa, come l'elemento passivo, privo di spirito, privo di storia, elemento *materiale* della storia: dall'altro lato sta lo spirito, la Critica, il Sig. Bruno e compagni, come l'elemento attivo, da cui proviene ogni azione *storica* ». Ora ciò significa per Marx ed Engels un totale misconoscimento della storia reale.

Scrive Engels (cap. II): « la critica deve misconoscere la storia quale si è realmente svolta, perché riconoscerla significherebbe già riconosce-

re la vile massa nella sua massiccia qualità di massa (*massenhaften Massenhaftigkeit*), mentre invece si tratta precisamente della liberazione della massa dalla sua massiccità. La storia è perciò liberata dalla sua massiccità ».

Anche Marx rivendica la storia come creazione della massa, approfondendo la comprensione della rivoluzione francese e del suo fallimento, imputato dai Bauer all'intervento della massa. « Se dunque – risponde Marx – la rivoluzione, che può rappresentare tutte le grandi *azioni* storiche, è fallita, è fallita perché la massa, entro le cui condizioni essa essenzialmente rimase, era una massa *esclusiva*, non comprensiva del suo insieme, *limitata*. Non perché la massa *si entusiasmasse e interessasse* per la rivoluzione, ma perché la parte piú numerosa della massa, quella distinta dalla borghesia, non aveva nel principio della rivoluzione il suo interesse *reale*, *il suo proprio* principio rivoluzionario, ma *solo un'idea*, quindi solo un oggetto di momentaneo *entusiasmo* e di un'*esaltazione* soltanto apparente. Con la profondità dell'azione storica, dunque, aumenterà anche l'importanza della massa, della quale essa è azione. Nella storia *critica* [quella dei Bauer] certamente le cose debbono andar altrimenti ».

Senonché l'importanza ed efficacia storica della massa è legata all'azione creativa degli uomini che la compongono – gli operai – la quale azione non è solo creazione di prodotti del lavoro e di progresso materiale, ma (segnalano Marx ed Engels) anche creazione spirituale, creazione dell'uomo stesso. Cosí si afferma l'esigenza della personalità umana per ogni uomo; esigenza che la massa sia formata di *uomini umani*. È l'esigenza che afferma Engels (cap. IV, § 1) contro Edgar Bauer, il quale, in polemica contro i socialisti francesi che dicevano che il lavoratore fa tutto e non ha nulla, aveva scritto che il lavoratore non crea nulla, in quanto il suo lavoro resta sempre qualcosa di particolare e transitorio, limitato al puro bisogno individuale giornaliero. Risponde Engels:

« Il lavoratore non crea nulla: questo principio è completamente pazzesco. La *Critica critica* non crea nulla; il lavoratore crea tutto, e tanto piú egli produce tutto in quanto fa vergognare tutta la critica anche con le sue creazioni spirituali; i lavoratori inglesi e francesi potrebbero fornir la prova di ciò. Il lavoratore, anzi, *crea l'uomo* ».

Questa ultima affermazione è ribadita e spiegata piú oltre da Marx (cap. VI), mostrando la continuità fra le rivendicazioni ideali degli utopisti e l'azione storica del movimento proletario.

« Tutti gli scrittori comunisti e socialisti – dice Marx – partivano

dall'osservazione che *tutti i progressi dello spirito* sono stati, finora, *progressi contro la massa dell'umanità*, che è stata spinta in una situazione sempre piú *disumanizzata*. Per ciò dichiararono (cfr. Fourier) che il *progresso* è una *frase* insufficiente, astratta, e supposero (vedi, fra gli altri, Owen) un difetto fondamentale del mondo civilizzato: quindi sottoposero ad una *critica* incisiva i fondamenti *reali* della società attuale. A questa critica comunista corrispose subito praticamente il movimento della *grande massa*, in opposizione alla quale si era svolto fino allora tutto lo sviluppo storico. Bisogna aver appreso a conoscere lo studio, la bramosia di sapere, l'energia morale, l'instancabile sforzo di sviluppo degli operai francesi e inglesi, per poter farsi un'idea della nobiltà *umana* di questo movimento ».

Dunque il movimento proletario *crea l'uomo* in quanto afferma e rende operante l'esigenza della sua *umanità*, del suo sviluppo spirituale, della sua conquista della personalità. Che è appunto una rivendicazione universale affermata dal *Manifesto dei comunisti* contro la situazione storica che fa della personalità un privilegio della classe abbiente, reclamandola invece come esigenza universale e diritto umano.

« Nella società borghese si riserva al capitale ogni personalità e iniziativa; l'individuo lavoratore è privo di iniziativa e personalità. E l'abolizione di queste condizioni la borghesia la chiama abolizione della personalità e della libertà. E non ostante ha ragione. Aspiriamo effettivamente a veder abolita la personalità, l'indipendenza e la libertà borghesi », cioè concepita come privilegio di pochi, con negazione dell'esigenza universale.

« Con ciò confessate che per voi non c'è altra persona che il borghese, il capitalista. Ebbene, la personalità cosí concepita è quella che noi aspiriamo a distruggere ». E come conseguenza di questa rivendicazione del titolo *umano* opposto ad ogni titolo storico, questa seconda parte del *Manifesto* conclude affermando l'esigenza di « un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti ».

Per questo fine si rende necessaria la lotta contro la *alienazione* dell'uomo. Marx in uno scritto – di commento a estratti dagli *Elementi di economia politica* di James Mill – che Adoratskij trovò in un quaderno di appunti compilato in Parigi tra il principio del 1844 e quello del 1845, e pubblicò nella collezione delle opere di Marx ed Engels sotto il titolo di *Aus den Exzerptheften* – scriveva (*Gesamt- Ausg.*, Erste Abt., Bd. III, p. 536):

« Fin tanto che l'uomo non si sia riconosciuto come uomo, e non ab-

bia quindi organizzato il mondo umanamente, questo suo essere sociale si manifesta sotto la forma dell'*alienazione* (*Entfremdung*). Poiché il suo *soggetto*, l'uomo, è un essere estraniato (*entfremdetes*) a se stesso. Gli uomini *sono* quest'essere non in una astrazione, ma come individui reali, viventi, particolari. *Come* essi sono, cosí dunque è questo stesso essere. È dunque un'identica proposizione (il dire) che l'*uomo* si estrania a se stesso, e (il dire) che la *società* di quest'uomo estraniato è la caricatura del suo *reale essere sociale*, della sua vera vita di specie; che quindi la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione gli appare come una potenza straniera, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale*, che lo lega agli altri uomini, come un vincolo inessenziale; e che anzi la separazione dagli altri uomini gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita gli appare come il sacrificio della sua vita; che la realizzazione del suo essere gli appare come la irrealizzazione della sua vita, la sua produzione come la produzione del suo nulla; che il suo potere sull'oggetto gli appare come potere dell'oggetto su di lui; che egli stesso, il signore della sua creazione, gli appare come il servo di questa creazione ».

Simile alienazione, secondo la teoria di Marx, è una conseguenza ed un prodotto della divisione del lavoro, che implica fin dal suo principio l'introduzione della proprietà privata. Ed allora lo stesso uomo deve vendere non soltanto il suo prodotto, ma la sua medesima forza di lavoro. Dice a questo proposito il *Manifesto dei comunisti* (cap. I: *Borghesi* e *proletari*): « L'estensione dell'uso delle macchine e la divisione del lavoro tolgono a questo, nell'attuale regime proletario, ogni carattere di autonomia, ogni libera iniziativa, e perciò ogni attrattiva per l'operaio. Il lavoratore diventa un semplice accessorio della macchina, dal quale si esige soltanto un'operazione meccanica, monotona, di facile apprendimento ».

Conseguenza di questo processo è la perdita della condizione di *uomo*, autore cosciente ed autonomo della sua opera creatrice, la riduzione dell'uomo a un puro strumento (la mano) appendice degli strumenti meccanici e posta al servizio di questi nell'esercizio della forza di lavoro. Questa forza di lavoro deve vendersi come una merce, il cui prezzo di mercato è rappresentato dal costo necessario per il mantenimento della sua vita e la perpetuazione della sua razza.

Contro questa disumanizzazione dell'uomo (*Unmenschlichkeit*), Marx rinnova la protesta che già nel secolo anteriore aveva espresso Rousseau contro la divisione del lavoro che, riducendo ogni uomo ad una frazione della sua natura umana, gli toglie ogni possibilità di esser

libero; e seguendo la via indicata da Vidal e Proudhon in Francia (e in parte anche da Carlyle in Inghilterra), rivendica il carattere di essere umano (*Menschlichkeit*) che deve appartenere ad ogni uomo, con tutta la capacità di sviluppo spirituale della sua *humanitas*. E nell'*Ideologia tedesca* (p. 270 dell'ed. Adoratskij) scrive: « I lavoratori nella loro propaganda comunista fan valere che la missione, la destinazione, il compito di ogni uomo consiste nello sviluppare se stesso in una molteplicità di aspetti, nella totalità delle sue disposizioni naturali, compresa, per esempio, anche la facoltà del pensare ».

E polemizza contro Max Stirner, che voleva difendere la divisione del lavoro; questa (dice) riduce l'individuo a un moncone di se stesso, lo rinserra, contro il suo *proprio* bisogno, in un compito unilaterale, *proclamato* da altri come sua missione. Ciò che è fatto valere qui sotto forma di una missione o di un destino (dice Marx) è proprio la negazione – generata finora praticamente dalla divisione del lavoro – dell'unica missione realmente destinata all'uomo, ed è quindi la negazione della missione in generale. « La realizzazione dell'individualità in tutti i suoi aspetti cesserà di venir rappresentata come un ideale, come una missione, solo allorquando l'impulso universale, che spinge gli individui al loro sviluppo reale, sia preso sotto il controllo degli individui, come vogliono i comunisti » (p. 270 della ed. Adoratskij).

Ossia: quando ciascuno possa esser padrone del proprio destino e possa avere piena libertà nella scelta del proprio ufficio, piena autonomia di azione e di orientamento della sua vita ed attività, cioè quando possa tradursi in atto una situazione in cui non esista né una classe dominante onnipotente né uno Stato padrone assoluto della collettività e degli individui, e nessun potere superiore sottometta gli individui alle sue esigenze ed al suo dominio, ma la società umana sia diretta dalla volontà degli *uomini umani* e secondo le loro aspirazioni, soltanto allora si giungerà alla pienezza dell'esistenza umana. Prima non è possibile.

Scrive inoltre Marx: quando le condizioni sotto le quali vive l'individuo gli permettono soltanto lo sviluppo unilaterale di un'unica facoltà a spese di tutte le altre, quando esse gli dànno materiale e tempo per lo sviluppo solamente di quest'unica facoltà, ciò porta questo individuo soltanto a uno sviluppo unilaterale, monco. Nessuna predica morale giova...

« In un individuo, invece, la cui vita abbraccia una grande sfera di svariate attività e relazioni pratiche con il mondo, che quindi conduce una vita multilaterale, il pensiero ha lo stesso carattere di universalità

che ogni altra manifestazione di vita di questo individuo » (*op. cit.*, p. 242).

E contro il detto pericolo della riduzione dell'uomo a un frammento unilaterale di uomo, e per l'affermata esigenza di pienezza dello sviluppo umano, Marx giunge (come già Rousseau) a preconizzare la soppressione della divisione del lavoro. Per questa appunto le relazioni di produzione, di classe ecc., cioè le relazioni sociali formate e stabilite assumono un'esistenza autonoma, trascendente e dominante sopra gli individui, e li tiranneggiano e privano di ogni libertà. Dice quindi Marx, in polemica con Max Stirner: « Abbiamo già mostrato piú sopra che il superamento dell'indipendenza delle relazioni di fronte agli individui, dell'assoggettamento dell'individualità alla casualità, della sussunzione delle loro relazioni personali sotto i rapporti universali di classe, ecc., è condizionato in ultima istanza dal superamento (*Aufhebung*) della divisione del lavoro.

« E abbiamo mostrato parimenti che il superamento della divisione del lavoro è condizionato dallo sviluppo del commercio e delle forze produttive fino ad una tale universalità, che la proprietà privata e la divisione del lavoro diventino un impedimento per esse (forze). E abbiamo poi mostrato che la proprietà privata può esser superata solo a condizione di uno sviluppo onnilaterale degli individui, appunto perché il commercio e le forze produttive con cui hanno a che fare sono onnilaterali e possono esser fatte proprie solo da individui sviluppantisi onnilateralmente, cioè verso la libera manifestazione attiva della loro vita » (*op. cit.*, p. 417).

Questo è per Marx l'ideale, la cui traduzione in atto egli prevede nella società comunista: « Dentro alla società comunista, la unica in cui lo sviluppo originale e libero degli individui non è una frase, esso è condizionato dalla connessione degli individui, una connessione che consiste in parte nelle premesse economiche, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nell'universale modo di manifestazione attiva degli individui sulla base delle forze di produzioni presenti » (pp. 417-18).

Da questi passi appaiono evidenti due cose: 1) che il preconizzato superamento della divisione del lavoro non deve intendersi nel senso di una abolizione di ogni specializzazione volontaria degli individui, d'accordo con le loro spontanee inclinazioni, capacità e preferenze personali (che Marx era ben lontano dal voler annullare), ma nel senso della soppressione delle condizioni che obbligano e condannano l'individuo ad una forma unilaterale, ristretta ed esclusiva di attività sempre ugua-

le, e non gli permettono di svilupparsi in qualsiasi altro senso. Questo rappresenta appunto la condizione di disumanità, contro la quale Marx si ribella per la conquista delle condizioni *umane*, della libertà di scelta, della possibilità di cultura e sviluppo dello spirito, che deve appartenere a tutti gli uomini.

2) Che l'ideale di società che Marx propugna, è un ideale di libertà di sviluppo e d'iniziativa, che non può verificarsi nella collettività e caratterizzarla, se non a condizione di verificarsi in ogni individuo e caratterizzare il processo della sua formazione e tutta la sua esistenza reale. Questa dipendenza reciproca ed inscindibile fra il libero sviluppo di ogni persona e il libero sviluppo di tutta la società è precisamente ciò che Marx chiama « società comunista » o anche « comunità reale ». E di questa *comunità reale*, appunto, dice Marx nell'*Ideologia tedesca*:

« Solo nella comunità con altri ogni individuo ha i mezzi per svolgere in tutti i lati le sue capacità; solo nella comunità, quindi, è possibile la libertà personale. Nei surrogati finora esistiti della comunità, nello Stato, ecc., la libertà personale esisteva solo per gli individui sviluppati nelle relazioni della classe dominante e solo in quanto essi erano individui di questa classe. La comunità apparente, in cui finora si sono associati gli individui, era costantemente sussistente per sé di fronte ad essi, ed insieme – in quanto era un'associazione di una classe di contro ad un'altra – non solo era per la classe dominata una comunità del tutto illusoria, ma anche una nuova catena. Nella comunità reale (invece) gli individui conseguono la loro libertà allo stesso tempo nella loro associazione e per mezzo di essa.

« Da tutto lo sviluppo fin qui compiuto risulta che la relazione di comunità in cui vennero gli individui di una classe, e che era condizionata dai loro interessi comuni di fronte a un terzo, era costantemente una comunità alla quale questi individui appartenevano solo come individui di una frazione, solo in quanto essi vivevano nelle condizioni d'esistenza della loro classe, una relazione in cui avevano parte non in quanto individui, ma in quanto membri della classe. Per contro nella comunità dei proletari rivoluzionari, che prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza loro e di tutti i membri della comunità, è precisamente l'opposto: in essa prendon parte gli individui in quanto individui. Essa è appunto l'associazione degli individui (nel presupposto, naturalmente, delle forze di produzione finora sviluppate), che consegna al loro controllo le condizioni del libero sviluppo e movimento degli individui, condizioni che finora erano abbandonate al caso e avevano una esistenza per sé stante di fronte ai singoli individui, appunto per via

della loro separazione come individui, per via della loro necessaria riunione, che era data con la divisione del lavoro ed era divenuta, per via della sua separazione, un vincolo ad essi straniero » (*op. cit.*, p. 64).

Questo passo ci interessa particolarmente come introduzione e spiegazione della formula sintetica del *Manifesto*, che (secondo si è già ricordato), prevede l'avvento di « un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti ».

L'esigenza fondamentale affermata dalla concezione marxista dell'uomo, è un'esigenza di libertà, di rispetto alla personalità e al suo diritto di sviluppo indipendente, di rispetto all'autonomia dell'uomo. Non è necessario spendere parole ulteriori per mostrar la differenza e l'opposizione che esistono fra questo marxismo genuino, espresso dalle parole stesse di Marx, e le deformazioni totalitarie, che han pure la pretesa di monopolizzare il marxismo.

La fondazione del materialismo storico

(A proposito di recenti studi)

Pubblicato sulla rivista « Il Dialogo », diretta da Aldo Testa, IV, n. 23, 1963, pp. 51-80, in un numero speciale intitolato *Nuovi studi su Marx e Feuerbach*, a cura di R. Mondolfo e Aldo Testa. A proposito del libro di Alfredo Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1962.

L'idea di applicare all'interpretazione delle dottrine filosofiche il principio storicistico affermato dal Vico (« natura di cose non è che nascimento di esse ») assume particolare significato quando si tratta di dottrine storicistiche; e ben lo vide W. Jaeger quando applicò il principio dello sviluppo allo studio del pensiero di Aristotele, che ne era stato il teorizzatore. Ma piú che opportuna, appare necessaria tale applicazione nel caso di quella caratteristica forma di storicismo che prese il nome di materialismo storico: un nome che ha fuorviato tanti interpreti e critici dalla comprensione del significato essenziale della dottrina, che invece risulta nel modo piú chiaro e persuasivo dalla ricostruzione del suo processo di formazione.

La vigile coscienza di questa necessità – che oggi va diventando comune fra i cultori di studi marxistici – è stata presente già alla fine del secolo scorso a studiosi come Antonio Labriola, Charles Andler, Franz Mehring, ecc. E nei primi decenni del secolo presente mostrò di sentirla particolarmente Arturo Labriola; ed io ho cercato di metterla in atto sia studiando i rapporti di convergenza e divergenza tra *Feuerbach e Marx* in un esame critico delle marxiane *Tesi su Feuerbach*, sia ricostruendo il processo di formazione della filosofia della prassi e della concezione critico-pratica della storia nei capitoli VIII e IX del mio *Materialismo storico in F. Engels*.

Senza dubbio, gli elementi di cui si poteva disporre allora presentavano lacune gravi, che in quel tempo non si sperava potessero mai essere colmate, e che furono invece felicemente riempite piú tardi, con il ritrovamento e la pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 di Marx e della *Ideologia tedesca*, che non era (come aveva fatto

credere una dichiarazione di Engels ad Antonio Labriola), irrimediabilmente distrutta dalla critica roditrice dei topi, alla quale i due autori dicevano di averla abbandonata. Tuttavia queste opere inedite erano così strettamente legate col processo di pensiero testimoniato dagli scritti editi di quel periodo, che un esame attento e spassionato di questi aveva potuto condurmi ad una comprensione abbastanza adeguata della dottrina; sicché la mia interpretazione in non pochi aspetti parve poi a critici imparziali quasi profetica quando la pubblicazione degli scritti allora sconosciuti venne a confermarla.

Naturalmente l'esatta comprensione del processo formativo e del significato della dottrina implicava, fra altre esigenze, le tre seguenti:

1) che non si trascurasse, nei limiti del possibile, nessuno dei molteplici influssi che Marx ed Engels avevano ricevuto – per assimilazione o per reazione – tanto dalle loro letture e dai contatti ideologici con la filosofia e le teorie politiche e sociali del tempo, quanto dalle loro esperienze storiche e dalla partecipazione alle polemiche e alle lotte sociali contemporanee, nei vari paesi in cui si veniva svolgendo la loro vita movimentata;
2) che questa esigenza di compiutezza tenesse nel massimo conto anche l'influsso che ciascuno dei due esercitava sull'altro sin dall'inizio della loro amicizia, di modo che le letture e le esperienze appartenenti a ciascuno di essi e svolgentesi in ambienti diversi, dovevano considerarsi in certo modo appartenenti anche all'altro ed influenti sullo sviluppo del suo pensiero;
3) che non si giurasse *in verba magistri*, cioè non si pigliassero come verità indiscutibili le notizie ed i giudizi che essi davano su le persone e le dottrine con cui erano stati in contatto, ma si sottoponessero a revisione critica, per verificare quanto era rimasto nel loro pensiero delle teorie altrui, già entusiasticamente accolte e successivamente repudiate con giudizi demolitori. Questa esigenza era particolarmente importante nei riguardi del Feuerbach, di cui Marx ed Engels erano stati ammiratori e seguaci fervidi prima di diventarne critici ed avversari; quindi la presentazione che Marx ne faceva nelle *Tesi su Feuerbach* (e nel capitolo dedicatogli nell'*Ideologia tedesca*) non può esser presa come documento sicuro del vero rapporto sussistente fra le loro dottrine; ma esige di essere controllata con un esame oggettivo e imparziale e con una serena comparazione critica del rispettivo pensiero.

La dimenticanza di questa esigenza critica è stata giustamente rimproverata da Norberto Bobbio al *Der junge Hegel* di Giorgio Lukács: « Sembra – scrive Bobbio – che il Lukács non dia sufficiente peso all'influsso di Feuerbach su Marx, influsso che fu assai piú profondo di quel che egli lasci immaginare. Su questo punto è ancor decisivo e non superato, anzi confermato dalle successive scoperte delle opere filosofiche giovanili di Marx, il contributo dato da R. Mondolfo nell'importante saggio *Feuerbach e Marx* che si può leggere nel volume *Sulle orme di Marx* »[1].

Ora che non sia solo Lukács, ma anche qualche studioso italiano recente, ad ignorare i miei contributi agli studi marxistici, può forse meritare di esser rilevato, non certo per lamentela personale di autore che si vede dimenticato, ma piuttosto perché in questa dimenticanza resta perduto o non usufruito quell'apporto (quale che sia) che quei vecchi studi sono ancora in grado di offrire. Per ciò credo di poter fare questa osservazione all'indagine, del resto importante e pregevole, compiuta da Alfredo Sabetti *Sulla fondazione del materialismo storico* (La Nuova Italia Editrice, Firenze 1962).

Questo studio prende le mosse dalla dissertazione dottorale di Marx su *Differenza tra le filosofie naturali di Democrito ed Epicuro* (di cui opportunamente dà in appendice la prima traduzione italiana), nella quale il Sabetti trova il punto di partenza della ricerca speculativa e della formazione ideologica e politica di Marx[2]. Contro il Mehring che giudicava questa dissertazione ancora aderente all'idealismo hegeliano, il Sabetti afferma col Rjazanov che sia i lavori preparatori (*Vorarbeiten*) di essa, sia le posteriori riaffermazioni che fa Marx del concetto in essa svolto, dimostrano che egli aveva allora già iniziato quella revisione degli schemi dello hegelismo che doveva portarlo all'elaborazione del materialismo storico.

Senza dubbio Marx era entrato già in contatto con i Giovani Hegeliani, e già dal 1837 era cominciata la sua amicizia (e dal 1839 il suo scambio di lettere) con Bruno Bauer, e già dal 1837 egli aveva scritto al padre, che lo credeva infatuato della filosofia hegeliana, di essere invece passato « dall'idealismo a cercar l'idea nel reale stesso ». Il che mostra

[1] *Una nuova interpretazione di Hegel*, in « Estudios de Historia de la Filosofia », Universidad Nacional de Tucumán, fasc. II, p. 651.

[2] La tesi fu presentata alla facoltà di Jena dal decano Bachmann con un doppio elogio: « il saggio attesta altrettanto ingegno ed acutezza quanto erudizione » (*Das Specimen zeugt vom ebensoviel Geist und Scharfsinn als Belesenheit*), che un probabile errore di stampa deforma nella citazione del Sabetti a p. 3 (« il saggio mostra *non tanto* acutezza quanto erudizione »). Per altro errore di stampa, nel riprodurre a p. 325 il frontispizio della dissertazione, si dice: discussa a Jena il 15 aprile *1845*, anzi che *1841*, come è pure correttamente indicato a p. 3.

che interpretava l'idealismo (hegeliano) come opposto al *reale stesso*; e ciò può costituire una obiezione al tentativo di Lukács di stabilire una dipendenza del giovane Marx, elaborante il materialismo storico, dallo Hegel degli scritti giovanili, primo introduttore dei concetti economici nella filosofia. Lo Hegel, che mostra di conoscere il giovane Marx, non è l'indagatore delle contradizioni economiche, che il Lukács scopre negli scritti hegeliani giovanili (allora, del resto, inediti), ma è il filosofo dell'idealismo assoluto e della dialettica dell'Idea[1].

Opportunamente dunque il Sabetti ricerca nella partecipazione alle lotte politiche dei Giovani Hegeliani l'impulso al rovesciamento marxistico del rapporto idea-realtà, rovesciamento che però rivendica, contro i Giovani Hegeliani, il carattere rivoluzionario della dialettica di Hegel, e arriva a vedere nella *Fenomenologia* hegeliana la « critica nascosta », che con l'estraniazione dell'uomo « va assai al di là del punto di vista di Hegel » (*Manoscritti economico-filosofici* del 1844, p. 171 della trad. Bobbio). « La mistificazione – spiegherà poi Marx, come ricorda Sabetti, nel *Poscritto* alla 2ª ed. del *Capitale* – alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel, non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa ».

Questa rivendicazione del carattere rivoluzionario della dialettica, associata con l'esigenza storica, è lo hegelismo di Marx, piuttosto che quello affermato dal Lukács, e il distacco di lui dall'umanismo astratto della sinistra hegeliana e l'affermazione dell'umanismo realistico, proprio di lui e di Engels, saran dovuti – oltre che all'influsso di Feuerbach, piú profondo e sostanziale di quanto Marx stesso riconoscesse a partire dall'*Ideologia tedesca* – sopra tutto al contatto con la realtà delle lotte sociali e con le idee socialiste ed alla partecipazione attiva alle une e alle altre.

È giusto ciò che scrive il Sabetti (p. 21): « Fatto si è che la liberazione da Hegel non poteva avvenire se non nel ritorno ad Hegel, nella critica di Hegel, e soltanto l'umanismo marxista, allorché si porrà come ideologia del moderno proletariato tedesco, sarà capace di attuare quella critica e quel ritorno ». Ma l'umanismo marxista si porrà come ideologia del proletariato (di tutto il proletariato, non del tedesco soltanto) solo quando Marx ed Engels avran preso contatto con le lotte sociali e

[1] Anche il Sabetti dice (a p. 101), a proposito del riscontro fra l'atteggiamento illuministico del giovane Hegel e quello del giovane Marx di fronte alla religione: « bisogna però riconoscere che su Marx... piú che gli scritti giovanili di Hegel, un influsso e una suggestione piú immediati esercitarono lo Strauss, il Bauer e il Feuerbach ».

iniziata la loro partecipazione ad esse; e ciò non era avvenuto ancora all'epoca della dissertazione su Democrito ed Epicuro, quando pure essi prendevano parte, con la sinistra hegeliana, alle lotte politiche e religiose della Germania del tempo. « Nella Germania teoretica d'allora – scriverà poi Engels nel suo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* – erano soprattutto pratiche due cose: la religione e la politica ».

L'uscita da questo angolo visuale non era possibile ai due amici se non nel contatto con gli ambienti di Inghilterra, Francia e Belgio, piú avanzati, economicamente e socialmente, che il tedesco. Nella dissertazione del 1841 Marx solo afferma (d'accordo con la filosofia dell'azione della sinistra hegeliana) l'esigenza di un principio energetico, la cui mancanza rimprovera a Democrito, al quale per ciò preferisce Epicuro, assertore del potere di declinazione dell'atomo. Ma questo principio energetico non può essere identificato con « l'attività sensitiva umana » o « praxis », che la prima delle *Tesi su Feuerbach* afferma come il vero rapporto conoscitivo fra soggetto ed oggetto. Tale praxis non c'era in Epicuro, che quindi resta compreso nella condanna espressa da Marx in questa tesi, contro « ogni materialismo apparso finora » [1]: non si può quindi utilizzare detta tesi su Feuerbach – che rappresenta una posizione ulteriore di Marx – per interpretare il suo atteggiamento nella dissertazione sopra Democrito ed Epicuro.

Nella dissertazione Marx è bensí il rivendicatore di ciò che nella *Tesi su Feuerbach* chiama « l'aspetto dell'attività » (*die tätige Seite*), ma come idealista che – secondo le espressioni della stessa glossa – ancora non conosce « la reale attività sensibile come tale ». E se nella sua dissertazione considera Epicuro « il piú grande illuminista greco », in quanto ha affermato il principio della libertà necessario all'azione, non si può dire che questa sua « prima forma di concezione del rapporto reciproco di azione e reazione dell'uomo sul suo ambiente e dell'ambiente sull'uomo » dovesse per se stessa « condurlo al materialismo storico e dialettico » (cfr. Sabetti, pp. 87-91). Lo stesso Sabetti riconosce piú avanti (p. 110) – pur senza tener in conto qui l'influsso esercitato su Marx da Feuerbach – che « occorrerà che [Marx] prenda contatto con i problemi della società del suo tempo, che abbandoni l'astratta speculazione filosofica, occorreranno i mesi di lotta della "Rheinische Zeitung", gli articoli polemici di questo agitato periodo... per costringerlo a mettere, per cosí dire, i piedi a terra ».

[1] *bisherigen*, che può anche tradursi *passato*, ma non *passivo*, come fa il Sabetti a pp. 73 e 117, forse per escludere Epicuro dalla condanna che qui pronuncia Marx.

Il fatto che all'ideale epicureo dell'atarassia Marx rimproveri di isolare l'uomo dal mondo, mostra bensí che egli sente già che solo in rapporto col mondo son possibili all'uomo l'azione e la lotta per il progresso dell'umanità; ma questa coscienza che si esprime ancora in forma idealistica, ha bisogno dell'esperienza dei problemi e delle lotte sociali, per diventare la filosofia della prassi. E ad avviarlo per questo cammino – che rappresenta senza dubbio una continuità di sviluppo, ma non cosí *logica* (cioè automatica o indipendente dall'intervento di altri fattori) come pare al Sabetti – influiscono potentemente il passaggio di lui e di Engels attraverso il feuerbachismo e l'azione reciproca esercitata da ciascuno dei due sopra l'altro, contemporaneamente al contatto di entrambi con le lotte sociali di paesi piú progrediti che la Germania del 1840, e con le correnti chartiste e socialiste.

L'importanza fondamentale dell'influsso esercitato su entrambi dalla pubblicazione dell'*Essenza del cristianesimo* (1841) è testimoniato esplicitamente da F. Engels piú tardi nella prefazione al suo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Dopo la morte di Marx (egli scrive) mi parve « debito d'onore immancabile un pieno riconoscimento dell'azione che, a preferenza di tutti gli altri filosofi posthegeliani, ebbe su noi Feuerbach durante il periodo del nostro sviluppo... Si deve aver assistito all'azione liberatrice di questo libro per farsene un'idea. L'entusiasmo era generale: noi fummo tutti in un momento feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutò la nuova concezione, e come – malgrado ogni prudenza critica – sentí la sua azione, si può leggere nella *Sacra famiglia* ». Ed oggi possiamo leggerlo anche nei *Manoscritti* del 1844, dove Marx scrive: « Da Feuerbach soltanto prende inizio la critica positiva, umanistica e naturalistica. Quanto piú senza strepito, tanto piú sicura, profonda, estesa e duratura è l'efficacia degli scritti di Feuerbach, i soli scritti, dopo la *Fenomenologia* e la *Logica* di Hegel, in cui sia contenuta un'effettiva rivoluzione teoretica » (ed. cit., p. 21). E piú avanti, nel capitolo *Critica della dialettica hegeliana*, indicando in che consista « il grande contributo di Feuerbach », lo dichiara « l'unico che si trovi in un rapporto serio, in un rapporto *critico* con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo delle vere e proprie scoperte » (p. 116).

Ora tenendo presente che *L'essenza del cristianesimo* è del 1841, e la *Sacra famiglia* ed i *Manoscritti* sono del 1844, appar chiaro che Marx rimase sotto l'influsso decisivo dell'opera di Feuerbach nel triennio in cui, dopo compiuta e discussa la sua dissertazione dottorale, venne elaborando i fondamenti della filosofia della prassi, che appaiono espressi

specialmente, oltre che nella *Sacra famiglia* e nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, nell'*Ideologia tedesca* e nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845. In questi ultimi scritti appare senza dubbio un superamento della posizione feuerbachiana; ma appaiono anche le tracce profonde del pensiero di Feuerbach, nonostante le critiche mosse a questo. Ho documentato ampiamente, nel mio studio su *Feuerbach e Marx* (1909) quanta parte delle concezioni che le *Tesi su Feuerbach* contrappongono alla filosofia feuerbachiana fosse già presente ed operante nell'*Essenza del cristianesimo*, il cui *reale Humanismus* si rivela quindi decisivo per la formazione di quello marxiano.

Il superamento di esso da parte di Marx si preannunciava già nella lettera a Ruge del 13 marzo 1843 citata dal Sabetti (p. 137); in cui, dopo aver letto le *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, pubblicate allora dal Feuerbach negli *Anekdota* del Ruge, Marx scriveva: « L'unico punto nel quale non concordo col Feuerbach nelle sue *Tesi* è a proposito della troppa importanza che, a mio parere, dà alla natura, in confronto della troppo poca che dà alla politica ». È già qui il preannuncio del superamento del *naturalismo* del Feuerbach e l'avviamento verso lo *storicismo* della filosofia della prassi, che (come ho spiegato tanti anni fa nel mio ricordato *Feuerbach e Marx*) costituiva, secondo gli stessi Marx ed Engels, il differenziamento del loro *reale Humanismus* da quello già affermato da Feuerbach. Ma Engels medesimo riconosceva che lo stesso spirito essenziale del feuerbachismo li spingeva a questo passo ulteriore. « Il passo che non compiva Feuerbach – egli scrisse nel saggio citato – doveva pur essere compiuto. Il culto dell'uomo astratto, che costituiva il modello della nuova religione feuerbachiana, doveva necessariamente cedere il posto alla scienza dell'uomo reale e del suo sviluppo storico ». Ma egli riconosceva e dichiarava che ciò era « sviluppo ulteriore del punto di vista feuerbachiano, passando al di sopra di Feuerbach ». Era cioè un superamento nel senso hegeliano dell'*Aufhebung*, che non respinge o annulla ciò che nega, ma lo conserva in sé e lo porta a piú alto inveramento.

Il che mostra l'importanza di studiare l'effettivo e permanente influsso di Feuerbach su Marx, se si voglia rendersi conto in modo adeguato della fondazione del materialismo storico.

Questo influsso è vivo ed operante nel periodo 1842-43 in cui Marx dirige la « Rheinische Zeitung ». Se neppure negli anni berlinesi egli poteva definirsi (come nota Sabetti, p. 144) né un seguace del Bauer, né tanto meno un hegeliano ortodosso, ciò vale specialmente quando il vincolo dell'uomo col mondo e della filosofia con la prassi gli è fatto sen-

tire piú fortemente dalla suggestione del pensiero feuerbachiano. Ma non è solo ciò che ammette Sabetti (p. 148), che cioè *L'essenza del cristianesimo* « capovolgendo il rapporto istituito da Hegel fra essere e pensiero, dava nuove possibilità di sviluppo alla revisione critica della filosofia del diritto di Hegel »: essa presentava un *reale Humanismus*, che riconquistava nell'azione umana l'unità dei due reali (natura ed uomo) scissa e fatta evanescente nell'inerte contemplazione religiosa; e con ciò superava anche la filosofia dell'autocoscienza del Bauer e consorti, da cui Marx nella sua fase feuerbachiana si sente sempre piú allontanato.

Senza dubbio coopera potentemente, a intensificare il suo realismo, l'ufficio assunto di direttore della « Rheinische Zeitung », che lo mette in piú diretto contatto con problemi concreti ed in vivo contrasto con interessi e gruppi sociali retrivi. Ciò gli dà cosí coscienza di quell'inscindibile vincolo della filosofia col mondo che, contro l'astratto isolamento della baueriana filosofia dell'autocoscienza, non meno che contro la riduzione hegeliana della storia della filosofia alla dialettica dell'Idea, Marx afferma nell'articolo di fondo della « Rheinische Zeitung », opportunamente richiamato dal Sabetti (p. 163): « Le filosofie non crescono dalla terra come funghi: esse sono i frutti del loro tempo e del loro popolo... Il medesimo spirito che con le mani dell'industria crea le ferrovie, crea nel cervello dei filosofi i sistemi filosofici. La filosofia non abita fuori del mondo..., è la quintessenza spirituale dell'epoca sua ».

Dove il concetto naturalistico del rapporto dell'uomo col mondo trapassa già in un embrionale concetto storicistico che vincola l'uomo di ogni epoca con la situazione sociale del suo tempo, cioè con una realtà mutevole e dinamica, non piú statica come quella della natura. È certo solo un germe di concezione storicistica e un semplice preannuncio della filosofia della prassi, suggerito (come vedremo fra poco) dallo stesso Feuerbach; ma senza dubbio è già un inizio di superamento del naturalismo feuerbachiano, al quale pure deve la sua ispirazione e il suo avviamento. Al tempo stesso la trattazione di certi argomenti come sopratutto i *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, pone Marx in contatto con i problemi economico-sociali, e gli fa riconoscere il vincolo che con essi hanno i problemi giuridici.

Si prepara cosí la sua critica della filosofia del diritto di Hegel, cioè tanto l'ampio manoscritto di commento ai §§ 261-313 delle hegeliane *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, steso dal Marx fra il marzo e l'agosto 1843, quanto il *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, pubblicato lo stesso anno nei « Deutsch-französische Jahrbücher ».

Confluiscono nella critica a Hegel le esperienze della « Rheinische Zeitung » e l'influsso del Feuerbach, il quale non ha importanza solo nell'aspetto negativo, cioè nella misura in cui Marx riuscí a liberarsene (come dice il Sabetti contro il Cornu), ma soprattutto (come pure lo stesso Sabetti si esprime) in quanto Marx, come Feuerbach, contrappone all'idealismo di Hegel – per il quale soggetto della realtà e della storia è l'idea – l'uomo con i suoi bisogni e con la sua realtà naturale. Certo però Marx guarda all'uomo « che si realizza nella storia »; e in ciò si differenzia da Feuerbach e risente l'influsso dello storicismo hegeliano; ma è feuerbachiano il suo sforzo di *demistificare* Hegel riducendone a religione e teologia la teoria dello Stato e della proprietà privata per combatterla come *alienazione* dell'uomo.

Tuttavia è tutto suo lo sforzo di ricercare nella realtà sociale le ragioni di quella alienazione condannando il principio stesso della proprietà privata; benché nella *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* si limiti ancora a indicare la massima estensione e generalizzazione dell'elezione come il superamento della hegeliana « rappresentazione teologica dello Stato politico ». Dove si fa certo risentire il principio rousseauiano della *volonté générale*, ma non è affatto rousseauiano il considerare l'elezione dei rappresentanti come « rapporto immediato, diretto, non meramente rappresentativo ma reale della società civile con lo Stato politico ».

Comunque, anche nel *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, pubblicato nei « Deutsch-französische Jahrbücher », non si può considerare come documento di un distacco da Feuerbach l'affermazione che « l'uomo non è altro che il mondo dell'uomo », cioè la società; giacché l'accusa che farà piú tardi Marx a Feuerbach nelle *Tesi su Feuerbach*, di non aver compreso la necessità del rapporto fra l'individuo e la società, nella quale l'uomo vive come il pesce nell'acqua, è quanto mai immeritata, ed era smentita dal riconoscimento dello stesso Marx, nei *Manoscritti* del 1844, del merito che Feuerbach aveva di aver « fondato... la scienza reale facendo del rapporto sociale *dell'uomo con l'uomo* parimenti il principio fondamentale della teoria » (ed. cit., p. 166).

L'esigenza della socialità dell'uomo era stata suggerita a Marx dallo stesso Feuerbach, il quale aveva nella sua *Essenza del cristianesimo* dichiarato che la società è la condizione prima per « la produzione dell'uomo spirituale, del pari che per quella dell'uomo fisico »; ed aveva subordinato lo stesso vincolo dell'uomo con la natura a quello con gli altri uomini. « Mi sento dipendente dalla natura perché mi sento dipendente

dagli altri uomini; se non avessi bisogno di loro non avrei bisogno del mondo; per essi mi riconcilio con questo. Senza gli altri uomini il mondo sarebbe per me vuoto, inanimato, privo di significato e di ragione... Un uomo isolato si perderebbe come un'onda nell'oceano, senza comprendere se stesso né le cose. Il primo oggetto dell'uomo è l'uomo». «La vita sociale soltanto realizza l'umanità». «Gli uomini non realizzano l'uomo se non per mezzo della loro unione». «Per ciò la società eleva e migliora»[1].

E in questo vincolo dell'uomo con l'uomo e con la società il Feuerbach concepisce anche la società come processo storico della prassi, sempre stimolata dal bisogno, che è per lui «il principio dello sviluppo nella storia», soppresso invece dalla religione nell'idea della perfezione divina e della perfetta felicità celeste; per ciò la religione è la negazione della storia[2]. Con ciò risulta che l'iniziale avviamento allo storicismo che appare nell'articolo marxiano della «Rheinische Zeitung» era ancora un suggerimento di Feuerbach. Ma certo, se per ciò Feuerbach mostra che non gli è estranea neppure la storicità, questa in lui si riferisce alla lotta progressiva con la natura, non si concreta nella visione delle scissioni sociali e dei contrasti interni alla società umana, che sono il principio essenziale dello sviluppo storico: a questa visione concreta perviene solo lo storicismo di Marx che compie il passo che Feuerbach non aveva compiuto, ma (secondo il ricordato riconoscimento esplicito dell'Engels) partendo dal punto di vista feuerbachiano per lo sviluppo ulteriore.

È essenziale, per questo sviluppo ulteriore – che s'inizia con l'*Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel* (*Zur Kritik ecc.*) – la concezione della filosofia come pensiero che non si collochi al di sopra delle lotte pratiche, ma sia esso stesso (secondo una frase di Marx nel *Carteggio del 1843*) «coinvolto anche interiormente nel tormento della lotta». Perciò la lotta teorica contro la religione, caratteristica della sinistra hegeliana, deve convertirsi in «lotta contro quel mondo, la cui quintessenza spirituale è la religione», cioè contro la società che genera l'*alienazione* religiosa dell'uomo. Dalla «forma sacra dell'umana alienazione di se stesso» la critica deve passare alle sue forme profane: «la critica del cielo si trasforma cosí nella critica della terra, la critica

[1] Per queste ed analoghe citazioni rimando al mio *Feuerbach e Marx*, capitolo sulla *Concezione dell'uomo: individuo, società, specie*.

[2] Anche su questi punti cfr. il mio *Feuerbach e Marx*, capitolo sulla *Società come processo storico della praxis*.

della religione in quella del diritto, la critica della teologia in quella della politica ».

E appunto « la critica della terra » s'incontra con le scissioni sociali, con la divisione e la lotta delle classi, e quindi con « compiti per la cui soluzione non vi è che un mezzo: la prassi ». « Certamente l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, e il potere materiale si deve abbattere per mezzo del potere materiale; ma anche la teoria si converte in potere materiale appena s'impadronisce delle masse ».

Per il superamento effettivo dell'alienazione dell'uomo « l'imperativo categorico è gettar a terra tutte le relazioni in cui l'uomo sia un essere umiliato, soggiogato, abbandonato e disprezzabile »; ora tale appunto è la situazione del proletariato, la « classe con catene radicali, che possiede un carattere universale per le sue sofferenze universali..., che è, in una parola, la perdita totale dell'uomo e pertanto può conquistar se stessa mediante la riconquista totale dell'uomo ». Essa ha di fronte a sé la classe in cui si condensano tutti i difetti della società, che va « considerata come il delitto notorio di tutta la società, in modo che la liberazione da essa appaia come l'autoliberazione universale ». Per ciò « come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali ».

C'è dunque, in questa *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, insieme con una rivendicazione delle *masse*, che poi *La sacra famiglia* svilupperà contro Bauer e consorti, anche uno storicismo che vede la storia come processo di lotta fra le classi, e vede nel proletariato l'emancipatore dell'umanità per la stessa legge dialettica che l'obbliga a lottare contro l'*Unmenschlichkeit* dal suo stato attuale.

Gli elementi essenziali della filosofia della prassi cominciavano già a profilarsi nello scritto (di poco anteriore al *Zur Kritik*) sulla *Questione ebraica*, dove pure, affermando contro Bauer che l'emancipazione religiosa va vista come emancipazione umana, cioè sociale, Marx affermava che « l'emancipazione sociale dell'ebreo è l'emancipazione della società dall'ebraismo », cioè dallo spirito mercantilista ed egoista che è caratteristico della società borghese. La liberazione da questo spirito (spiega poi il *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) può esser solo opera del proletariato, cui spetta l'abbattimento di quella classe borghese che è « il delitto notorio di tutta la società » attuale. La concezione storicistica si associa già strettamente alla volontà d'azione: come dirà piú tardi Marx nella XI *Tesi su Feuerbach*, non si tratta soltanto di interpretare il mondo, ma si tratta di cangiarlo.

Non è certo arbitrario supporre (e l'ha affermato per Marx anche il

Cornu) che l'avviamento su questa nuova strada, segnato dagli articoli dei « Deutsch-französische Jahrbücher », sia determinato o stimolato dalle nuove esperienze e dal contatto con le lotte di classe e le correnti socialiste francesi, procurati a Marx dal soggiorno a Parigi, nello stesso tempo che il soggiorno in Inghilterra e l'esperienza dei problemi e movimenti sociali che vi erano in corso portavano l'Engels alle concezioni espresse nelle sue collaborazioni alla stessa rivista (*Die Lage Englands* e *Umrisse zu einer Kritik der National-Oekonomie*), tanto ammirate dal Marx. Seguono le ricerche di Engels sulla *Condizione della classe lavoratrice in Inghilterra*, contemporanee alla stesura dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 di Marx, e si prepara cosí la collaborazione subito dopo iniziata fra loro con la *Sacra famiglia*.

Il problema che forma l'oggetto essenziale dei *Manoscritti* del 1844 è (come rileva anche il Sabetti) quello dell'alienazione dell'uomo e del lavoro. Marx lo delineava nello stesso anno in una pagina di un altro manoscritto (di commento agli *Elementi di economia politica* di James Mill), che merita d'esser citata [1].

« Fin tanto che l'uomo non sia riconosciuto come uomo e non abbia quindi organizzato il mondo umanamente, questo suo essere sociale si manifesta sotto la forma dell'*alienazione*. Poiché il suo *oggetto*, l'uomo, è un essere estraniato a se stesso... È lo stesso dire che l'uomo si estrania a se stesso e che la società di quest'uomo estraniato è la caricatura del *suo reale essere sociale*, della sua vera vita di specie; che quindi la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione gli appare come una potenza straniera, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale* che lo lega agli altri uomini come un vincolo inessenziale; e che anzi la separazione dagli altri uomini gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita gli appare come il sacrificio della sua vita; che la realizzazione del suo essere gli appare come la irrealizzazione della sua vita, la sua produzione come la produzione del suo nulla; che il suo potere sull'oggetto gli appare come potere dell'oggetto su di lui, che egli stesso, il signore della sua creazione, gli appare come il servo di questa creazione ».

Cosí (spiega Marx nei *Manoscritti*) « l'operaio diventa una merce tanto piú vile quanto piú grande è la quantità di merce che produce. La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose » (ed. cit., p. 83). L'alienazione religiosa e quella politica sono riflessi e forme dell'alienazione concreta che

[1] Cfr. il testo, pubblicato da Adoratskij, in *Ges. Ausg.*, Erste Abt., Bd. III, p. 356.

si produce nei rapporti economico-sociali in conseguenza dei fatti concomitanti della divisione del lavoro e della proprietà privata.

Questa alienazione concreta non è quella vista da Hegel: nella *Fenomenologia* Hegel ha dato, sí, la dialettica della negatività come principio motore e generatore; ma in lui la storia dell'alienazione e la sua revoca non sono che storia della produzione del pensiero astratto; e questa storia speculativa non è ancora la storia *reale* dell'uomo (*Manoscritti*, pp. 158 sgg.). Si tratta dunque di ritrovare « l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda », l'uomo che è « immediatamente un essere naturale vivente », attivo e passivo al tempo stesso, e « non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale *umano* » (pp. 176 sgg.).

I *Manoscritti* svolgono a questo proposito una fine analisi di questo essere umano e del suo *essere sociale*, della sua differenziazione dagli animali nel lavoro produttivo; analisi che vien poi ripresa e approfondita nell'*Ideologia tedesca*, e che ci offre i lineamenti caratteristici della concezione marxista dell'uomo. Questa parte dei *Manoscritti*, non presa in esame dal Sabetti, merita di essere considerata; ma avendola già messa in rilievo in altro saggio (*Il concetto dell'uomo in Marx*), mi limito qui a rinviare ad esso il lettore.

Il richiamo all'uomo concreto reale ed ai reali rapporti economico-sociali dà a Marx la chiave del problema dell'alienazione e della soluzione di esso. « L'estraniazione religiosa come tale ha luogo soltanto nella sfera della *coscienza*. ... invece l'estraniazione economica è l'estraniazione della *vita reale*, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato... La soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita *umana*, è dunque la soppressione *positiva* di ogni estraniazione, e quindi il ritorno dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato, ecc. alla sua esistenza *umana*, cioè sociale... La filantropia dell'ateismo (Owen) quindi, è anzitutto soltanto una astratta filantropia *filosofica*; quella del comunismo è subito reale e immediatamente tesa verso il *risultato effettivo* » (ed. cit., p. 123).

Cosí nel passaggio dal terreno teorico al pratico si delinea per Marx la filosofia della prassi come *reale Humanismus*; il cui svolgimento ulteriore è compiuto, in collaborazione con l'Engels, nella *Sacra famiglia* e nell'*Ideologia tedesca*, oltre che nelle sue *Tesi su Feuerbach*.

La sacra famiglia o Critica della critica critica – la cui lettura Antonio Labriola dichiarava necessaria per intendere l'originazione teorica del materialismo storico – è una carica a fondo contro Bruno Bauer e il circolo dei Liberi, per il quale Marx era pur passato personalmente. E

l'asprezza della polemica è certo connessa, come è già stato osservato[1], col bisogno, che Marx ed Engels sentono, di liberarsi da posizioni già accettate ed arrivare ad un'autochiarificazione (*Selbstverständigung*); ma appunto per ciò la loro critica meriterebbe di essere esaminata (come quella posteriore rivolta a Feuerbach e agli *ideologi* tedeschi) anche da un punto di vista *au dessus de la mélée*, oltre che in base alla polemica marx-engelsiana, non certo spassionata.

Tuttavia, anche fermandoci alla visione che esprimono qui Marx ed Engels del loro contrasto con i Liberi di Berlino, possiamo applicare allo stesso Marx le indicazioni sintetiche in cui ho delineato altra volta la posizione dell'Engels a questo proposito[2]: « Il contrasto coi Liberi di Berlino si accentua... su questi punti, concernenti la teoria della conoscenza, la concezione dell'essere e del dover essere, dell'uomo e della società, della storia e del suo processo di sviluppo: 1) necessità della realtà dell'oggetto per la realtà stessa del soggetto, dell'altro per la stessa autocoscienza, dell'amore per lo stesso uomo nella sua umanità; 2) opposizione di quest'uomo concreto, nella sua essenza umana e nel suo carattere storico, all'infinita autocoscienza dei Bauer; 3) importanza della storia nella realtà del suo processo di sviluppo, e importanza delle masse e della loro azione di classe (mossa dalla realtà concreta dei loro bisogni) in questo processo dialettico della storia; 4) valore del lavoro e dei lavoratori per la creazione non soltanto dei prodotti, ma del produttore stesso, l'*uomo*, nel suo carattere umano; 5) rivendicazione, quindi, non soltanto dell'umanesimo del Feuerbach, ma anche delle concezioni dei socialisti inglesi e francesi[3] contro i travisamenti della *Critica critica* ».

Indubbiamente, nel determinare la nuova posizione di Marx ha influito non solo il *reale Humanismus* di Feuerbach, che egli qui esalta, ma anche il contatto con la cultura francese, dal materialismo del secolo XVIII allo spirito della grande rivoluzione, al socialismo ed ai movimenti proletari. Questi influssi francesi in Marx, come le esperienze del *chartism* in Engels, si fanno sentire nella loro rivendicazione della *massa* contro la filosofia dell'autocoscienza dei Bauer. Nel cap. VI (*Prima campagna dello spirito assoluto: lo spirito e la massa*), Marx riassume la posizione dei Bauer con queste parole: « nella massa e non altrove si deve cercare il vero nemico dello spirito », e contro questo ripudio della

[1] Anche dal Sabetti e da M. Rossi, *Marx, la sinistra hegeliana e l'ideologia tedesca* (Società, Milano 1958).

[2] *Il materialismo storico in F. Engels*, p. 123 dell'ed. della Nuova Italia.

[3] Specialmente Fourier da parte di Engels, specialmente Proudhon da parte di Marx.

« vile massa nella sua massiccia qualità di massa », anche Engels (cap. II) rivendica il valore di essa nella storia.

Il fallimento della rivoluzione francese, che Bauer imputava alla partecipazione della massa, fu dovuto invece (dice Marx) al fatto che la gran massa, distinta dalla borghesia, non aveva nel principio della rivoluzione il suo proprio principio. Solo ora alla critica socialista corrisponde il movimento della *grande massa*, cioè del proletariato, rivendicatore dell'*umanità* e creatore dell'uomo. Cosí Marx fa sua la critica di Proudhon, che nella proprietà privata vede la fonte di tutti i mali sociali; ma la oltrepassa indicando in tale proprietà la fonte stessa dell'antitesi, che condurrà al suo superamento. « La proprietà privata, come proprietà privata, come ricchezza, è costretta a mantenere in essere se stessa e con ciò il suo termine antitetico, il proletariato ».

Questa affermazione dell'implicazione reciproca dei due termini dell'antitesi merita di esser ravvicinata a quella di Bauer, diretta pure contro Proudhon, nell'« Allgemeine Literaturzeitung » dell'aprile 1844 (citata da Sabetti, p. 249): « la critica concepisce le due realtà della povertà e della proprietà come una sola cosa, ne riconosce l'intimo legame e fa di esse un tutto unico, che in quanto tale interroga circa le premesse della sua propria esistenza ». Dove è evidente che la differenza di E. Bauer da Marx non è nel concetto (comune a loro) dell'implicazione reciproca dei termini opposti, ma nella forma astratta che Bauer dà ad essi e che Marx fa concreta ponendo al posto della *povertà* il *proletariato*. Cosí egli riafferma l'implicazione reciproca dei contrari, ma pone di fronte al termine *positivo* un termine *negativo* vivente ed operante, capace di effettuare l'eliminazione dell'antitesi, cioè fattore di storia.

« Questo è il lato *positivo dell'antitesi*: la proprietà privata, che ha in sé il suo appagamento. Invece il proletariato come proletariato, è costretto a negare se stesso e, con ciò, il termine antitetico che lo condiziona e lo fa proletariato e cioè la proprietà privata. Esso è il lato *negativo* dell'antitesi ». Ma « se il proletariato vince... vince solo superando se stesso e il suo opposto. Allora scompare tanto il proletariato quanto l'antitesi che lo condiziona, e cioè la proprietà privata » (cit. Sabetti, p. 252). A questa distruzione dell'antitesi il proletariato è spinto dalla coscienza della *Unmenschlichkeit* della sua situazione, per cui sente la *necessità* di conquistarsi la *Menschichkeit*.

Perciò Marx aveva scritto nel *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* che, come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali. La filosofia, cui Edgar Bauer rimproverava di essere eccessivamente pratica,

acquista invece con Marx (come dice Sabetti, p. 257) « il duplice significato di rispecchiamento della realtà effettuale e di impegno a modificarla »: non piú pura teoria, ma momento della prassi storica. Non basta la riforma dell'autocoscienza se non interviene l'azione: « lo *spirito*, che scorge nella realtà soltanto categorie, riduce ogni pratica ed ogni attività umana ad un processo ideale dialettico della *Critica critica* »[1]; ma le idee non potrebbero mai condurre al di là delle vecchie condizioni mondiali, ma soltanto al di là delle idee di queste condizioni. Perché le idee si traducano in fatti, occorre che l'uomo eserciti una forza pratica[2].

Contro le categorie invocate dal Bauer (l'enorme contenuto della storia, la lotta della storia, la lotta della massa con lo spirito, ecc.), Marx obbietta: « la storia non fa nulla, essa non possiede alcun enorme potere, essa non combatte nessuna lotta. È piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente, che fa tutto, che possiede e che combatte; la storia non è una qualche cosa che si serva dell'uomo come mezzo per conseguire coi propri sforzi degli scopi – quasi fosse una persona per se stante – ma essa è null'altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi »[3].

Ma quest'uomo fattore di storia non può dunque essere un prodotto passivo delle circostanze, come lo pensava il materialismo del secolo XVIII: già nei *Manoscritti* Marx aveva precisato il concetto dell'uomo come *essere sociale* nel senso di una reciprocità fra esso e la società. « Come la società produce *l'uomo* in quanto *uomo*, cosí l'uomo *produce* la società ». E nella *Sacra famiglia* insiste: « se l'uomo è sociale per natura, egli *sviluppa* la sua vera natura solo nella società »; e in questo *sviluppo* si afferma il suo carattere attivo: « se l'uomo è formato dalle circostanze, si devono rendere umane le circostanze ».

Dove è già abbozzata l'idea della III *Tesi su Feuerbach*: « la dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini... Il coincidere del variare dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente solo come autotrasformazione e prassi rivoluzionaria ».

Cosí nella *Sacra famiglia* Marx arriva sulla soglia del concetto di *rovesciamento della prassi*; ed è questo forse il contributo piú importan-

[1] Cap. IV: *Glossa marginale critica n. 4.*
[2] Cap. VI: *Battaglia critica contro la rivoluzione francese.*
[3] Cap. VI: *Seconda battaglia della critica assoluta.* Queste citazioni, che ho già date nel mio *Materialismo storico in F. Engels*, sono tratte dalla traduzione di Enrico Leone.

te che tale opera reca allo sviluppo di quell'umanismo realistico, che si chiamerà poi materialismo storico, ma che è essenzialmente una filosofia della prassi.

Ma l'opera di questo periodo in cui Marx arriva a piú completa enunciazione del suo pensiero, è *L'ideologia tedesca* che con le *Tesi su Feuerbach* delinea in modo decisivo la sua filosofia della prassi. È certamente esatto ciò che Marx scrisse piú tardi, nella prefazione al *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, dove riproduceva i lineamenti della concezione già svolta nella *Deutsche Ideologie*, che cioè in questa egli ed Engels avevano « fatto i conti con la loro coscienza filosofica », e che poco era importata la mancata pubblicazione dell'opera, « perché il nostro scopo principale era raggiunto: spiegarci con noi stessi ». Lo scopo era raggiunto cosí saldamente, che le conclusioni d'allora si mantennero essenzialmente in tutte le ulteriori espressioni del loro pensiero filosofico [1], come dimostra efficacemente Erich Fromm nel suo *Marx's Concept of Man* (1961), che mi è grato ricordare per la sua coincidenza, in punti essenziali, col mio studio, ad esso contemporaneo, sopra *Il concetto dell'uomo in Marx*.

Non posso per altro consentire nell'affermazione di Fromm (prefazione) che la filosofia di Marx ha trovato la sua espressione piú *articolata* nei *Manoscritti economico-filosofici*, giacché *L'ideologia tedesca* (come ho segnalato nel mio *Concetto dell'uomo in Marx*) compie in punti importanti un passo ulteriore rispetto ai *Manoscritti*, e lo stesso Fromm deve ripetutamente ricorrere ad essa per delineare i tratti essenziali della dottrina di Marx, pur notando, giustamente, che essa « continua la principale tendenza di pensiero dei *Manoscritti*, specialmente nel concetto dell'*alienazione* » (p. 85 dell'ed. spagnola).

Una differenza importante fra le due opere è nell'atteggiamento verso Feuerbach, ora coinvolto nella critica di tutta l'ideologia tedesca. Non son certo giuste (come ho detto) alcune delle critiche al Feuerbach contenute nelle *Tesi*, ma è giusta quella che Feuerbach, mettendo l'uomo in rapporto con la natura, statica e sempre uguale, non può intendere il processo storico dell'umanità. « Egli non vede – dice Marx – come il mondo sensibile che lo circonda non sia cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensí il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali » (MEGA, p. 32 = p. 39 della trad. it.; in Sabetti, p. 283).

[1] Lo riconosce anche Sabetti; cfr. p. 316: « la *Deutsche Ideologie* rappresenta il punto d'approdo..., e ad esso si manterranno fedeli Marx ed Engels negli anni che seguono ».

L'uomo non è solo un essere naturale come gli animali; egli se ne differenzia in quanto produce i suoi mezzi di vita, e cosí crea un ambiente che modifica via via la sua vita stessa e il suo essere [1]. « Come gli individui manifestano la loro vita, cosí essi sono. Ciò che sono, quindi, coincide con la loro produzione..., dipende pertanto dalle condizioni materiali della loro produzione » [2]. « L'organizzazione sociale e lo Stato provengono costantemente dal processo di vita di determinati individui; ma di questi individui non già come possono apparire nelle rappresentazioni proprie od altrui, bensí come sono *realmente*, cioè come operano e producono ». « La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è innanzitutto direttamente intrecciata con l'attività materiale e il materiale commercio degli uomini, è linguaggio della vita reale ». « La morale, la religione, la metafisica e le altre ideologie e le forme di coscienza corrispondenti ad esse non possono con ciò conservare piú a lungo l'apparenza della sussistenza autonoma [3]. Non hanno affatto una storia propria, non hanno alcun sviluppo proprio; ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e il loro materiale commercio cambiano con questa loro realtà anche il loro pensiero ed i prodotti del loro pensiero. Non la coscienza determina la vita, ma la vita determina la coscienza ».

Ma questo passaggio dai presupposti ideali ai materiali non costituisce (come bene avverte Sabetti, pp. 287 sg.) una concezione deterministica della storia, perché gli stessi presupposti materiali (economici) sono legati all'attività dell'uomo, al lavoro che produce i mezzi di sussistenza e con ciò crea le relazioni sociali e la loro evoluzione, cioè crea la storia e lo sviluppo materiale e spirituale della umanità. La storia quindi non può risolversi nell'autocoscienza e nelle ideologie, né la critica intellettuale della religione o della politica basta a spiegare (e tanto meno ad eliminare) l'alienazione dell'uomo, come ancora credeva Feuerbach.

La nuova concezione della storia vuol « rappresentare la cosa nella sua totalità..., non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge quindi al risultato che tutte le forme e i prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale..., ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti... Non la critica, ma la

[1] Nei *Manoscritti* Marx diceva che « per l'uomo socialista tutta la cosí detta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano » (trad. Bobbio, p. 134).

[2] Questa e le seguenti citazioni sono tratte dalle pp. 10-16 dell'ed. Adoratskij (MEGA, I, Abr., Bd. V).

[3] La traduzione utilizzata dal Sabetti (p. 286) rende questo passo in forma poco intelligibile.

rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria... Ma ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che può senza dubbio esser modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato... Dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze », e condizionano le stesse possibilità rivoluzionarie (MEGA, I Abt., Bd. V, pp. 27 sgg.).

Si presentano cosí nell'*Ideologia tedesca* i tratti di quella concezione della storia che Marx delinea piú tardi nella celebre prefazione del 1859 al *Zur Kritik der politischen Œkonomie*. Dove per altro si presenta in forma piú esplicita che nell'*Ideologia tedesca* non solo il concetto delle condizioni alle quali è subordinata ogni possibilità rivoluzionaria, ma anche il suo collegamento con l'idea dell'insorgere di un conflitto tra le forze produttive in espansione ed i rapporti di proprietà esistenti, divenuti ostacolo allo sviluppo ulteriore di quelle forze: tale conflitto appunto è dato come causa del sopraggiungere di un'epoca di rivoluzione sociale nella storia; con che è generalizzata l'idea espressa nell'*Ideologia tedesca* (ed. Adoratskij, p. 117), dove si diceva che « il superamento della divisione del lavoro è condizionato dallo sviluppo del commercio e delle forze produttive fino ad una tale universalità, che la proprietà privata e la divisione del lavoro diventino un impedimento per esse forze ».

Nell'*Ideologia tedesca*, inoltre, Marx prospetta il problema dell'insorgere di idee rivoluzionarie contro quelle dominanti, e dice che l'esistenza di idee rivoluzionarie presuppone già l'esistenza di una classe rivoluzionaria (MEGA, vol. cit., pp. 35 sg.). Ma tale esistenza nel mondo attuale gli appare conseguenza della stessa *alienazione* dell'uomo prodotta dall'industrialismo, che disgiunge le forze produttive dagli individui.

« Da una parte dunque una totalità di forze produttive, che hanno assunto, per cosí dire, una forma obbiettiva, che per gli individui stessi non sono piú le forze degli individui, ma della proprietà privata... Dall'altra parte a queste forze produttive si contrappone la maggioranza degli individui, dai quali queste forze si sono staccate, e che quindi sono stati spogliati di ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti, ma proprio per questo e solo per questo sono messi in condizione di entrare *come individui* in collegamento tra loro » (MEGA, vol. cit., p. 57 = p. 64 della trad. it.; in Sabetti, p. 300).

Lo stato di *alienazione* (la cui descrizione nell'*Ideologia tedesca* sviluppa i tratti che abbiam già visti sintetizzati nel contemporaneo commento a James Mill) è dunque una condizione di *Unmenschlichkeit*, la cui coscienza spinge i proletari a vincolarsi fra loro, cioè a sentirsi unificati in classe; e spinge cosí il proletariato alla rivendicazione della *Menschlichkeit*, cioè all'esigenza della riconquista dell'essenza umana nel rovesciamento pratico delle relazioni esistenti. Questo « consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà... L'appropriazione... può esser compiuta solo mediante una unione che, per il carattere del proletariato stesso, può essere a sua volta solo universale, e mediante una rivoluzione nella quale da una parte venga rovesciata la potenza del modo di produzione, delle relazioni commerciali e della struttura sociale finora esistenti, e d'altra parte si sviluppino il carattere universale del proletariato e l'energia necessaria per compiere l'appropriazione » (MEGA, vol. cit., p. 58 = p. 65 della trad. it.; in Sabetti, pp. 302 sg.).

Siamo già qui all'appello finale del *Manifesto dei comunisti*: « Proletari di tutto il mondo unitevi! » Ma siamo anche già alla concezione della rivoluzione proletaria come atto di liberazione universale, per cui, come dirà il *Manifesto*, « al posto della vecchia società borghese, divisa in classi cozzanti fra loro, subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti ».

Questi concetti sono già presenti nei *Manoscritti* del 1844 e nell'*Ideologia tedesca*, che rivelano entrambi chiaramente l'esigenza cui s'inspira l'umanismo marxiano e che orienta tutta l'opera posteriore di Marx e di Engels: che è il superamento dell'*alienazione* umana, cioè della condizione in cui l'uomo (lavoratore) ha perduto se stesso come persona, è ridotto a cosa, a merce, a strumento degli strumenti di produzione. Questa situazione, conseguenza della divisione del lavoro e della proprietà privata, può superarsi (dice Marx) solo con la soppressione delle sue cause, che darà luogo ad una liberazione universale.

« L'emancipazione della società dalla proprietà privata e dalla schiavitú – era già detto nei *Manoscritti*, p. 85 dell'ed. cit. – si esprime nella forma *politica* dell'*emancipazione degli operai*, non già come se si trattasse soltanto di questa emancipazione, ma perché in questa emancipazione è contenuta l'emancipazione totale dell'uomo ». E l'*Ideologia tedesca* spiega come nella società liberata l'uomo deve avere la possibilità di sviluppare liberamente le sue attitudini nel ramo che piú gli piaccia, senza la necessità di essere (come in tutte le forme anteriori di società) esclusivamente cacciatore o pescatore o pastore o addetto a qualsiasi

altra sfera esclusiva di attività, per tutta la vita, irrimediabilmente, quasi un condannato ai lavori forzati (MEGA, vol. cit., p. 22).

Questa rivendicazione della persona umana e della sua libertà d'azione e di sviluppo, nella cui attuazione Marx fa consistere la caratteristica essenziale della società futura (cioè il passaggio dalla *preistoria* alla *storia* dell'umanità) è riconosciuta dal Sabetti quando (pp. 308 sg.) osserva che Marx non concepisce il socialismo come un astratto societarismo che intenda il rapporto tra gli individui come rapporto tra i singoli ed una società entificata ed ipostatizzata, cioè come una relazione che comporti l'annullamento della libertà del singolo nella collettività, distinta da lui ed a lui opposta e sovrapposta. Marx (dice) vuole la libertà dell'*uomo totale*, e la fede nel destino dell'uomo, che anima la sua costante battaglia, trova il suo fondamento nel suo umanismo concreto.

Ed è questo, senza dubbio, un riconoscimento esplicito; ma troppo fugace, di fronte all'importanza essenziale che la rivendicazione della libertà di sviluppo dell'uomo ha nel pensiero di Marx, come vero fine di tutta la sua battaglia. E sopra tutto è necessario ed urgente dare tutto il dovuto rilievo a questa finalità essenziale del marxismo genuino di fronte alle deformazioni totalitarie, che pretendono spacciarsi per marxismo ortodosso nella loro prassi dittatoriale di Stato onnipotente, annichilatore della libertà individuale. Con ciò si è ben lungi dall'eliminare l'*alienazione* dell'uomo e della sua personalità, il cui superamento era l'esigenza fondamentale dell'umanismo marxista. Alla necessità di metter bene in chiaro questo punto vuol rispondere precisamente lo studio del concetto dell'uomo in Marx, in cui mi son trovato a coincidere con Erich Fromm.

Questa indagine pertanto considero, piú ancora che un complemento indispensabile, una parte essenziale degli studi sulla fondazione e il significato della dottrina marxista.

Buenos Aires, maggio 1963.

Fromm e il concetto dell'uomo in Marx

Pubblicato in « Critica Sociale », LV, n. 12, 20 giugno 1963, pp. 332-34. – Il saggio di B. Widmar, cui Mondolfo si riferisce, fu scritto come introduzione all'edizione polacca delle opere di Labriola, ma pubblicato in Italia col titolo *Profilo di Antonio Labriola*, in « Il Protagora », n. 24, 1962. Il passo citato si trova a p. 31 (dell'estratto).

Due anni fa, nell'accettare l'invito del Consiglio Regionale Interuniversitario di Uruguay, Cile ed Argentina, che organizzava per il febbraio 1962 un corso collettivo alla Università di Montevideo sul tema *L'uomo e la tecnica*, e mi chiedeva di occuparmi del *Concetto dell'uomo in Marx*, non sapevo che proprio nello stesso tempo Erich Fromm stava stampando il suo *Marx's Concept of Man* in edizione inglese (New York 1961), seguita, nel corso del 1962, dall'edizione spagnola (Fondo di cultura economica, México). Ne venni a conoscenza poco dopo aver pubblicato in edizione italiana (a cura della rivista « Il Dialogo ») le mie conferenze di Montevideo; e con grata sorpresa potei riscontrare notevoli coincidenze fra la sua e la mia interpretazione.

Coincidenze dovute, senza dubbio, all'uguale spirito di oggettività imparziale che animava le nostre ricostruzioni; ma potrei dire, derivanti anzitutto dal fatto che coincidevano nell'osservanza di una esigenza metodica che Fromm giustamente rivendica, e che dovrebb'essere ovvia per chiunque voglia parlare di dottrine altrui: di leggere cioè l'autore che si vuol esporre e giudicare, di prendere coscienziosamente conoscenza dei testi; e non tenersi ad informazioni di seconda e terza mano e tanto meno alle opinioni ed ai giudizi correnti, che sono per lo piú pregiudizi e prevenzioni, deformanti il genuino senso delle dottrine. E ciò specialmente quando si tratti di dottrine controverse, che han suscitato vivaci dibattiti e conflitti di correnti interpretative, ed opposizioni di seguaci ed avversari appassionati e non di rado fanatici.

Appunto in questo caso, del pensiero filosofico di Marx, le opere giovanili, degli anni 1843-45, in cui egli ebbe ad esporlo piú ampiamen-

te ed a svolgere in modo speciale la sua concezione dell'uomo (o antropologia filosofica), ci dànno un'espressione cosí chiara ed esplicita del suo orientamento, che non è possibile a coloro che le leggano ed in base ad esse ricostruiscano il suo pensiero, non coincidere nelle linee generali dell'interpretazione. Ed è significativo a questo riguardo il fatto che non solo interpreti non pregiudicati, come vogliamo essere Fromm ed io, giungano a conclusioni essenzialmente concordanti, ma anche uno studioso come A. Sabetti (*Sulla fondazione del materialismo storico*), certamente simpatizzante con le interpretazioni del marxismo date da Lenin o da Lukács (che appunto cita come autorità in materia), deve in base a quelle opere di Marx riconoscere che questi vuole « la libertà dell'*uomo totale* » e che la sua fede in questo « trova il suo fondamento nel suo umanismo concreto » (pp. 309 sg.).

Da quelle opere, la cui ispirazione si mantiene in tutte le successive, risulta in modo incontrovertibile ciò che afferma Fromm (ed io sostengo da oltre mezzo secolo), che la filosofia di Marx non è un materialismo: già nella sua tesi di laurea del 1841 su Democrito ed Epicuro, egli dichiarava di preferire il secondo al primo, per la sua affermazione di un principio energetico. Il suo attivismo si concreta poi nella *filosofia della prassi*, che può classificarsi fra le forme di volontarismo, non ostante l'obiezione che mi fa Bruno Widmar nella sua introduzione all'edizione polacca delle *Opere di Antonio Labriola*, osservando che non può parlarsi di volontarismo per una dottrina in cui il fatto economico ha una importanza decisiva di fronte a tutti gli altri fatti. Anche il fatto economico, è per la filosofia della prassi, opera dell'uomo e creazione della sua attività; e perciò l'importanza che Marx gli conferisce sopra tutti i fatti umani non toglie al marxismo il suo carattere di attivismo.

Non dunque materialismo; ed in ciò sono pienamente d'accordo con Fromm; ma non posso consentire con lui nel battezzare la filosofia di Marx « un esistenzialismo spirituale ». Non basta per ciò dire che « gran parte del movimento esistenzialista rappresenta una protesta contro l'alienazione dell'uomo, la sua perdita di se stesso e la sua trasformazione in cosa »; un presupposto essenziale dell'esistenzialismo, da Kierkegaard in poi, è l'angoscia del nulla e della morte, che è totalmente estranea a Marx ed al suo umanismo realistico. E appunto il nome di « umanismo realistico » (*reale Humanismus*, secondo l'espressione usata da Marx stesso) meglio s'attaglia alla rivendicazione dell'uomo contro la sua *alienazione*, che è la preoccupazione essenziale di Marx.

La quale per altro può esser fraintesa se si dice che tende « alla piena realizzazione dell'individualismo » (Fromm, p. 15 dell'ed. messicana),

perché l'individualismo implica un distacco ed un'opposizione fra ogni individuo e gli altri, che non sono compatibili con l'umanismo marxista, rivendicazione universale della persona umana. E anche se Marx nei *Manoscritti* del 1844 e nell'*Ideologia tedesca* parla di « individui » per dire uomini concreti e reali, è improprio parlare di « individualismo » per la sua dottrina, che considera l'uomo quale *essere sociale*, come anche Fromm mette in chiara luce. L'espressione dell'umanismo marxista si svolge in tutta la serie degli scritti degli anni 1843-45, fra cui senza dubbio i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 occupano un posto fondamentale; ma la qualifica di « principale opera filosofica » di Marx, che Fromm (p. 17) applica ad essi deve esser condivisa dall'*Ideologia tedesca*, alla quale infatti anche Fromm attinge largamente per la sua esposizione documentata del pensiero marxiano.

Credo superfluo insistere con Fromm nella dimostrazione della differenza dell'umanismo realistico di Marx dal materialismo; in questa dimostrazione ho insistito fin dai miei primi studi su Marx (1909) e su Engels (1912); e credo che qui basti ricordare, fra le citazioni cui ricorre Fromm, le parole dell'*Ideologia tedesca*: « Qui si parte dall'uomo realmente operante e, movendo dal processo della sua vita reale, si espone anche lo sviluppo dei riflessi ideologici e degli echi di tale processo di vita ». Si cerca cioè di interpretare la storia fondandosi sul fatto che gli uomini, gli uomini reali, con i loro bisogni e la loro azione, sono « autori ed attori della loro storia »; la quale perciò (come dirà piú tardi *Il capitale*) ci è piú accessibile che la storia naturale per la ragione messa in luce da Vico, che noi facciamo quella e non questa.

Appare chiara da ciò l'importanza fondamentale che fin dalle opere giovanili assume per Marx il lavoro umano come creatore dell'ambiente sociale, e quindi dello stesso sviluppo dell'uomo che ne è autore, e delle trasformazioni e rivoluzioni storiche insorgenti dallo svolgimento delle forze produttive e dei loro rapporti con le relazioni di produzione e proprietà. La concezione sintetizzata da Marx nella famosa prefazione del 1859 allo scritto *Per la critica dell'economia politica*, è, secondo la sua esplicita dichiarazione, il risultato cui eran giunti i suoi scritti degli anni 1844-45, e specialmente i *Manoscritti economico-filosofici* e *L'ideologia tedesca*. Dove Marx è già pervenuto nettamente alla consapevolezza di dover spiegare la coscienza umana per mezzo della vita e non viceversa, e di dover quindi partire dal processo della vita reale, della prassi umana e del suo rovesciamento, che è (come dice la III *Tesi su Feuerbach*) autotrasformazione (*Selbstveränderung*), dell'uomo che trasforma le circostanze.

La necessità quindi (proclamata nel *Capitale* contro Bentham) di « conoscere anzitutto la natura umana in generale, e poi la natura umana condizionata storicamente per ogni epoca », appare già affermata nei *Manoscritti* del 1844. « Per l'uomo socialista – dice un passo citato dal Fromm: cfr. la trad. Bobbio, p. 134 – tutta la cosí detta storia universale non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo; egli ha quindi la prova evidente, irrefutabile della sua *autocreazione*, del *processo della sua origine* ».

L'idea dell'uomo come essere attivo si afferma anche per la sensibilità, che Marx, già nei *Manoscritti* prima che nelle *Tesi su Feuerbach*, concepisce come attività, contro la opinione corrente del suo carattere passivo: « non solo nel pensiero, ma anche con *tutti* i suoi sensi l'uomo si afferma nel mondo oggettivo » (ed. cit., p. 120). Si afferma nei suoi rapporti con le cose e nei suoi rapporti con gli uomini, nell'amore come nella socialità, e specialmente nel lavoro. Nel lavoro, dirà un passo del *Capitale* (opportunamente citato da Fromm, pp. 51 sg.) che sintetizza le analisi dei *Manoscritti* del 1844, l'uomo « mette in azione le forze naturali che formano la sua corporeità, braccia e gambe, testa e mano, per assimilarsi cosí in forma utile per la sua vita le materie che la natura gli fornisce. E come in tal modo opera sulla natura esteriore e la trasforma, trasforma la natura propria, sviluppando le potenze che dormono in lui e sottoponendo il giuoco delle sue forze alla propria disciplina... Alla fine del lavoro spunta un risultato che prima di cominciare il processo esisteva già *nella mente dell'operaio*... L'operaio non si limita a far cambiar forma alla materia offertagli dalla natura, ma *realizza in essa il suo fine* ».

Ma se il lavoro è cosí l'autoespressione dell'uomo e il processo del suo autosviluppo, e dovrebbe per ciò esser fonte di gioia per l'uomo, ha perduto questa possibilità nella sua *alienazione*, nella conversione del lavoratore in merce forza di lavoro, nella divisione del lavoro che, combinata con la proprietà privata, lo riduce ad una frazione di uomo, condannato per tutta la vita ad una unica « sfera esclusiva di attività, senza poter sviluppare le sue attitudini nel ramo che meglio gli piaccia » (*L'ideologia tedesca*, cit. da Fromm, a p. 53).

Si presenta cosí il problema dell'*alienazione del lavoro*, che è alienazione dell'uomo stesso, il quale può considerarsi indipendente « soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza » (*Manoscritti*: ed. cit., p. 132; Fromm,

p. 48). L'alienazione (*Entfremdung*) si genera per la conversione del prodotto dell'attività creatrice dell'uomo in una realtà creduta per sé stante, dominatrice dell'uomo stesso, in un feticcio o idolo al quale l'uomo si sottomette, spogliandosi del suo stesso essere creativo.

« Il prodotto del lavoro si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che lo produce... Quanti piú oggetti l'operaio produce, tanto meno egli può possedere e tanto piú va a finire sotto la signoria del suo prodotto, del capitale (ed. cit., p. 83; Fromm, pp. 58 sg.). Quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito » (ed. cit., p. 86; Fromm, p. 58).

Questa situazione, che Marx descrive con eloquenza incisiva nei *Manoscritti*, nell'*Ideologia tedesca*, nei commenti a James Mill e in altri scritti del 1844-45, e torna a descrivere nel *Capitale*, egli la vede giunta al culmine nel capitalismo industriale, dove il lavoratore è ridotto a servo ed appendice della macchina; di qui la preoccupazione essenziale di Marx per una emancipazione dei lavoratori che sia emancipazione di tutta l'umanità, e per una società in cui l'uomo cessi di essere « un mostro paralitico per convertirsi in un essere umano pienamente sviluppato » (cfr. le citazioni addotte da Fromm a pp. 60 sgg.).

Di qui l'esigenza dell'abolizione della proprietà privata, che è « il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*..., cioè dell'*uomo alienato*, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'uomo *estraniato* » (ed. cit., pp. 93 sg.; Fromm, pp. 64 sgg.) da se stesso e dagli altri uomini, dall'essenza dell'umanità. Nel regno della *merce* « ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un *nuovo* bisogno per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza... Ognuno cerca di creare al disopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico » ed. cit., p. 136). « La produzione produce l'uomo non soltanto come una *merce*, la *merce umana*, l'uomo in funzione di *merce*; ma lo produce, corrispondentemente a questa funzione, come un essere tanto *spiritualmente* che fisicamente *disumanizzato*. Immoralità, mostruosità, ilotismo degli operai e dei capitalisti. Il loro prodotto è la merce *cosciente di sé e per sé attiva*... la *merce umana* » (ed. cit., p. 102).

È evidente che la preoccupazione essenziale di Marx non è di natura economica, ma morale ed umana: Fromm lo pone in chiara luce, mostrando come un regime che mantenga l'alienazione del lavoro e dell'uo-

mo, qual è quello sovietico, sarebbe respinto da Marx non meno che il capitalismo borghese. Il concetto marxiano del socialismo si deduce dal concetto dell'uomo; il fine del socialismo marxista è l'*uomo* e il suo passaggio dal regno della *necessità* al regno della *libertà*. « La libertà è l'essenza dell'uomo », diceva una dichiarazione di Marx riferita da R. Dunayevskaya (*Marxism and Freedom*, p. 19; cit. da Fromm, p. 72); perciò il socialismo voluto da Marx dev'essere attuazione piena della libertà dell'uomo, della sua attività, del suo sviluppo: « è la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere, è la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione » (Fromm, p. 79; ed. cit., p. 122).

Questa esigenza di libertà si mantiene in tutta l'opera successiva di Marx, rimasto sempre fedele all'umanismo realistico della sua giovinezza. Non c'è, come qualcuno ha sostenuto recentemente, un contrasto fra il Marx giovane e il Marx maturo sotto questo riguardo: Fromm dimostra con citazioni dei testi come, dai *Manoscritti* e dall'*Ideologia tedesca* al *Capitale*, rimanga sempre ferma l'aspirazione alla libertà dell'uomo e del suo sviluppo e l'ideale di un socialismo che ne sia la realizzazione. Possiamo aggiungere che la formula definitiva di questa esigenza è data dal *Manifesto* del 1848, con il preannuncio di un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti.

Fromm ha ragione perciò di dire che il sistema sovietico, in cui l'uomo è servo dello Stato e della produzione invece di essere il fine supremo di tutta l'organizzazione sociale, è il contrario dell'umanismo marxista. « Il fine di Marx, lo sviluppo dell'individualità della persona umana, è negato nel sistema sovietico in misura maggiore che nel capitalismo contemporaneo » (p. 80). Ma la coscienza del fine cui Marx si dirigeva, la libertà dell'uomo (soggiunge Fromm, pp. 82 sgg.), comincia a farsi strada anche fra gli scrittori comunisti per reazione al materialismo meccanicista di Lenin e Bucharin. Fromm ricorda anche scrittori non comunisti di Francia, Germania e Inghilterra: se avesse conosciuto, anche solo per notizia indiretta, la letteratura italiana sul marxismo, si sarebbe accorto che, a partire da Antonio Labriola, siamo stati in parecchi, fra noi, a sostenere un'interpretazione concorde con la sua, anche quando non si conoscevano ancora né i *Manoscritti* del 1844 né *L'ideologia tedesca*.

Ma la rivendicazione dei contributi personali ha meno importanza

che la diffusione di un'interpretazione genuina della vera dottrina di Marx: perciò diamo il benvenuto a quest'opera di Erich Fromm ed auguriamo che sia conosciuta largamente anche fra noi.

Buenos Aires, maggio 1963.

Le indicazioni delle pagine dell'opera di Fromm si riferiscono all'edizione spagnola (Fondo de cultura economica México, 1962): le indicazioni relative alla trad. Bobbio dei *Manoscritti* si riferiscono all'edizione Einaudi, 1949.

Marxismo e libertà

Pubblicato su « Il Ponte », XIX, n. 10, ottobre 1963, pp. 1259-70.

Nel presentare ai lettori il libro di Raya Dunayevskaya, Gaetano Arfé rievoca nostalgicamente i dibattiti socialisti italiani del principio del secolo, animati da una sincera e spregiudicata ansia di verità che accomunava, pur fra le reciproche divergenze, i marxisti delle diverse tendenze. Forse, per altro, ciò che ci avvicinava mutuamente era non meno il fatto che intendevamo tutti il marxismo come un umanismo, cioè avevamo già coscienza dell'importanza centrale del problema dell'uomo in Marx, quando pure non erano apparsi, a documentarla piú decisamente, gli scritti marx-engelsiani degli anni 1844-45, allora inediti, e creduti anzi irrimediabilmente perduti.

Ricordo, per tale interpretazione umanistica, di aver richiamato fin dal 1912, in uno studio su *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*, il vincolo essenziale che lega Marx al ginevrino per l'idea dell'*alienazione* dell'uomo. Rousseau non aveva usato tal termine, che Marx trasse direttamente da Hegel (*Fenomenologia dello spirito*); ma il collegamento di quell'idea con la divisione del lavoro, che riduce il lavoratore a frazione d'uomo, togliendogli la possibilità di esser libero, derivava indubbiamente da Rousseau, con la conseguente esigenza e rivendicazione dell'unità integrale dell'uomo: *rendez l'homme un!* Da Rousseau anzi doveva esser venuta allo stesso Hegel l'idea dell'alienazione del lavoro prodotta dalla sua meccanizzazione, che egli esprimeva in scritti giovanili (1801) rimasti allora inediti e quindi sconosciuti a Marx, e solo recentemente studiati da G. Lukács (*Der junge Hegel*, 1948) e da H. Marcuse (*Reason and Revolution*, 1954), dal quale ultimo opportunamente la Dunayevskaya estrae i passi seguenti: « Quanto piú si meccanizza il lavoro, tanto piú ne diminuisce il valore e tanto piú l'individuo diventa un mero strumento... Il valore del lavoro diminui-

sce nella stessa misura in cui cresce la produttività del lavoro... Le facoltà dell'individuo si restringono all'infinito, e la coscienza del lavoratore nella fabbrica degrada al piú basso livello di monotonia ».

Marx non conobbe questi scritti hegeliani, ma conosceva bene, come ho notato altra volta, l'eco che le ricordate idee di Rousseau avevano trovato in Vidal, Proudhon, Carlyle, ecc., tutti preoccupati della riduzione degli operai a mani (*hands*). E quel vincolo con Rousseau merita di esser segnalato particolarmente oggi, quando, con la pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e dell'*Ideologia tedesca*, si è tornati all'interpretazione umanistica di Marx, riconoscendo l'importanza che ha in lui il problema dell'uomo e della sua libertà, distrutta dall'alienazione del lavoro. Indice di questo riconoscimento è la recente apparizione simultanea di vari studi sul tema, nel cui esame mi son trovato a coincidere con scrittori di differente orientazione, come R. Dunayevskaya, E. Fromm, A. Sabetti, ecc. Ma mentre Sabetti (al par di me) ha rivolto particolare attenzione alla genesi dell'umanismo marxiano attraverso i rapporti con la sinistra hegeliana (pur differendo da me nella valutazione dell'umanismo di Feuerbach), senza tuttavia trascurare l'influsso di Hegel né quello del processo storico e dei movimenti proletari, Fromm ha studiato l'umanismo di Marx specialmente in se stesso, e la Dunayevskaya, che pure si pone inizialmente il problema della sua genesi, si è preoccupata riguardo ad esso esclusivamente dell'influsso teorico della filosofia e dialettica hegeliana e dell'influsso pratico dei movimenti di classe del proletariato. I vari studi quindi si complementano a vicenda.

Per la Dunayevskaya non solo l'età moderna è figlia di tre rivoluzioni settecentesche (la rivoluzione industriale, l'americana e la francese), ma ad esse deve la sua genesi anche la filosofia hegeliana, con la sua dialettica e il processo della negazione, di cui Marx intese tutto il dinamismo rivoluzionario.

Hegel aveva visto la storia come catena di momenti dello sviluppo della libertà dello spirito: gli stadi di sviluppo dell'umanità erano per lui stadi della lotta per la libertà; Marx trasferí questa visione al mondo reale, del lavoro e dei lavoratori. L'economia classica che sulle orme di Locke (sempre dimenticato a questo riguardo) aveva posto nel lavoro la fonte di ogni valore ma che (dice Marx) teorizzava « la produzione per la produzione », era rimasta disorientata dall'insorgere delle crisi e delle lotte di classe; il socialismo utopistico a sua volta (specie con Proudhon) voleva trarre dal principio che il lavoro è fonte del valore, la conclusione che i frutti di esso appartengono di diritto al lavoratore; ma

credeva che bastasse « un'idea giusta », e non vedeva (secondo il rimprovero rivolto da Marx a Proudhon) che solo la lotta delle masse può risolvere il conflitto fra le forze produttive e i rapporti sociali. Questa è l'intuizione propria di Marx, suggeritagli dai nuovi impulsi proletari, che esplodono nell'insurrezione dei tessitori della Slesia lo stesso anno 1844 in cui Marx redige i *Manoscritti economico-filosofici*.

L'economia classica aveva messo in luce il valore del lavoro; ma bisognava prendere in considerazione diretta il lavoratore, l'uomo il cui lavoro vivo è stato *alienato* dall'assoggettamento al lavoro morto (macchine e capitale), e con ciò ha perduto ogni luce. La dialettica hegeliana doveva dunque esser trasferita dalla sfera dell'Idea al mondo dell'uomo reale: l'uomo non deve essere alienato e ridotto a pezzi con la scissione fra lavoro mentale e manuale, ma deve nella loro riunificazione riconquistare la sua interezza, « la libera individualità del lavoratore ».

L'esigenza della personalità umana libera e piena si afferma nei *Manoscritti* del 1844: « noi sopra tutto dobbiamo guardarci dal fondare la società come un astratto opposto all'individuo. L'individuo è l'entità sociale ». Ma dicendo individuo, Marx intende la personalità di cui rivendica il rispetto e lo sviluppo: non contro gli altri uomini né contro la società, bensí in armonia e solidarietà con essi. Per ciò il nome di *individualismo*, che sia la Dunayevskaya sia Fromm applicano alla sua teoria, è evidentemente improprio: si tratta di un *umanismo* che aspira ad una società « in cui il libero sviluppo di ognuno sia condizione del libero sviluppo di tutti », e che perciò mette in evidenza (come riassume la Dunayevskaya, p. 49) « che l'abolizione della proprietà privata significa un nuovo modo di vita e un nuovo ordine sociale solo se individui liberamente associati e non l'astratta società diventano padroni dei mezzi socializzati di produzione ». Per questa esigenza (essa nota) l'umanismo marxiano è in netta antitesi con la deformazione operatane dal bolscevismo.

La Dunayevskaya non si diffonde nel trarre le prove dell'umanismo marxiano delle opere degli anni 1843-45 che accompagnano i *Manoscritti* del 1844 (*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, *La sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca*); ma si preoccupa di dimostrare la continuità di quell'orientamento nelle opere ulteriori, a cominciare dal *Manifesto dei comunisti*, che dimostra la piena comprensione che Marx ebbe della rivoluzione proletaria del 1848, incompresa dagli utopisti Blanqui, Blanc, Proudhon. Nella rivoluzione del '48 il proletariato acquistava una coscienza di sé come classe, che gli intellettuali non arrivavano a capire. La capí Marx, ma non Lassalle, che tuttavia Marx fece oggetto

di critiche troppo aspre e spesso ingiuste, che la Dunayevskaya ha il torto di ripetere senza riserve [1].

Dalla sensibilità di Marx per le lotte reali dei lavoratori derivano (ed è qui una delle parti piú interessanti dell'analisi della Dunayevskaya) alcuni svolgimenti essenziali della sua teoria, il cui impulso egli non trae « dal mero sviluppo dei suoi pensieri, ma dai lavoratori vivi, che con la loro azione mutano la realtà vivente » (p. 71). La guerra civile americana, la fondazione della Prima Internazionale, le lotte dei lavoratori per la riduzione della giornata lavorativa hanno un'importanza decisiva sullo svolgimento del pensiero di Marx e sulla stesura delle sue opere. In questo influsso dell'azione storica degli uomini reali si conferma nel modo piú decisivo il carattere di *umanismo* che è proprio della dottrina di Marx.

Senza dubbio la sua indagine piú importante si svolge – come appare dal titolo dell'incompiuta *Critica dell'economia politica* – partendo dalle teorie di Smith e di Ricardo. Ma quando egli interrompe la *Critica* per scrivere invece *Il capitale*, la storia della teoria gli si trasforma in storia della lotta di classe, e si sviluppa il capitolo sulla giornata lavorativa. La lotta operaia per la riduzione dell'orario di lavoro gli illumina il problema di una luce nuova; non si tratta solo di rivendicare il plusvalore, ma anche la libertà dell'operaio.

« Al pomposo catalogo dei *diritti inalienabili dell'uomo* – egli scrive – subentra la modesta *Magna charta* di una giornata lavorativa limitata dalla legge, la quale chiarisce finalmente quando finisce il tempo venduto dall'operaio e quando comincia il tempo che appartiene all'operaio stesso ». L'operaio, ridotto a strumento (*hand*) nelle ore di lavoro, rivendica un quotidiano ritorno alla qualità di *uomo*, di persona libera con possibilità di sviluppo.

L'umanismo si riafferma traendo ispirazione e stimolo dall'azione concreta dei lavoratori in difesa della loro umanità. E non meno decisiva riesce per Marx l'esperienza storica della Comune, la cui azione affronta il problema dell'autogoverno dei lavoratori nella produzione. « Il governo politico del produttore – scrive Marx – non può coesistere col perpetuarsi della sua schiavitú sociale ». Per ciò i lavoratori nella Comune assunsero la gestione degli opifici mediante « l'associazione cooperativa dei lavoratori in essi impiegati », per trasformare i mezzi di produzione in strumenti del « lavoro libero associato », ponendo termi-

[1] Per un giudizio piú equanime rinvio al mio studio sulla *Filosofia della storia di F. Lassalle*, in cui pure non ho risparmiato le critiche dovute (cfr. *Sulle orme di Marx*).

ne alle distinzioni gerarchiche. La produzione cooperativa (concludeva Marx), per non essere un inganno e un'insidia, deve restare sotto il controllo dei lavoratori (*La guerra civile in Francia*). Cosí nell'esperienza storica della Comune appariva a Marx la via per raggiungere un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno diventi condizione del libero sviluppo di tutti.

Questo ideale di « una forma superiore di società, il cui principio sia lo sviluppo pieno e libero di ogni individuo », è riaffermato nel *Capitale* e costituisce la ispirazione umanistica che (dice la Dunayevskaya, p. 29) gli dà « profondità e forza e direzione ». Partendo dal principio che tutta la storia dell'uomo si può ricostruire attraverso lo sviluppo del lavoro, perché l'uomo è essenzialmente *homo faber*, Marx mostra come il lavoro si trasformi da estrinsecazione della creatività umana in negazione di essa, quando l'operaio deve vendere la sua forza-lavoro; cioè trasformarsi in merce. In questa trasformazione la forza di lavoro viene a costituire, di fronte al capitale costante (impianti, macchine, materie prime), il capitale variabile, produttore di plusvalore: il lavoro accumulato domina il lavoro vivo, costretto a produrre sempre di piú attraverso un'intensificazione che deve compensare la limitazione della giornata lavorativa.

Nel capitolo sulla legge generale dell'accumulazione capitalistica, scrive Marx: « Tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso... Ne consegue che, nella misura in cui il capitale si accumula, la posizione dell'operaio, *qualunque sia la sua retribuzione, alta o bassa*, deve peggiorare ». Di qui la resistenza dei lavoratori che (dice lo stesso capitolo) tende a sostituire il frammento d'uomo « con l'individuo totalmente sviluppato, adatto a una varietà di lavori, pronto a fronteggiare qualsiasi mutamento della produzione, e per il quale le diverse funzioni sociali che svolge altro non sono che altrettanti modi di dar libero fine alle sue capacità naturali ed acquisite ».

Questa ispirazione essenziale in Marx, per la quale (dice la Dunayevskaya) « la libertà umana è il principio a cui è diretta la sua opera, ed è quindi calzante definire la sua filosofia nuovo umanismo » (p. 160), è confermata con una interessante analisi del processo di composizione del *Capitale*, della sua logica e finalità, e della stesura del secondo e terzo volume. E di piú si è già rilevato che il nome di umanismo spetta al marxismo non solo riguardo al fine che si propone (la libertà umana),

ma anche riguardo alla derivazione delle sue dottrine dalla suggestione della concreta azione storica umana, cioè dalle lotte reali delle masse proletarie. Tuttavia questa genesi della dottrina marxistica non può tradursi in regola dogmatica, nel senso che qualsiasi impulso o movimento rivoluzionario di massa, anche se insorto dove non esiste ancora proletariato, debba convertirsi sempre in elemento di orientazione e costituzione della dottrina e azione socialista.

Ora quando la Dunayevskaya rimprovera alla Seconda Internazionale e alla socialdemocrazia tedesca di non aver accolto, per il programma e l'azione propria gli impulsi nuovi dell'anno 1905 – cioè non solo la prima creazione spontanea del Soviet (non considerata allora importante, come ella stessa riconosce, neppure da Rosa Luxemburg né dallo stesso Lenin), ma anche i moti dell'Africa arretrata e la ribellione degli Zulú – sembra scambiare il dovere di simpatia e solidarietà, che ogni partito socialista deve sentire per tutti i moti di ribellione degli oppressi che rivendicano la propria libertà, con una possibilità od obbligazione di vedere in quei moti di indipendenza una realizzazione di socialismo e un elemento orientatore del programma socialista. Dimentica in ciò che l'umanismo marxista, che è realistico, è connesso con una concezione critico-pratica, della storia, che lega ogni programma ed azione storica alla maturità delle condizioni oggettive e soggettive; e può quindi vedere un'apertura di orizzonte socialista solo dove entri in campo un proletariato sviluppato e consapevole.

La trascuranza di tale esigenza è stata precisamente l'errore storico del bolscevismo, che ha creduto di poter instaurare il socialismo con la presa del potere statale in un paese ancora semifeudale, e si è per ciò trovato costretto ad assumere il carattere dittatoriale e totalitario, che la Dunayevskaya deplora e respinge.

Appunto per ciò è piena d'interesse e feconda d'insegnamenti la ricostruzione storica, che la Dunayevskaya compie nella parte quarta del suo libro, degli sviluppi del pensiero di Lenin, dal crollo della Seconda Internazionale fino al suo testamento. Ci limitiamo a porne in rilievo alcuni punti, che rivelano la contradizione, interna alla coscienza di Lenin, fra l'esigenza democratica (che la Dunayevskaya mette in luce) e il programma bolscevico (che lascia nell'ombra).

Già dopo la repressione della rivoluzione del 1905 Lenin aveva propugnato l'idea – alquanto contradittoria – di una *dittatura rivoluzionaria democratica* del proletariato e dei contadini, dichiarando che era in discussione il compito del proletariato in una rivoluzione, non socialista, ma borghese, in un paese eminentemente contadino: « Chi vuol

giungere al socialismo per una strada diversa dalla democrazia politica, arriverà inevitabilmente a conclusioni assurde e reazionarie, sia in senso economico, sia politico » (p. 202).

Dopo il crollo dell'Internazionale (1914) egli scopre la critica di Marx ed Engels all'imborghesimento dei sindacati, e proclama la necessità di andar « piú a fondo e piú in basso » nella classe lavoratrice; ma non vede ancora che tipo di organizzazione possa darsi la rivolta spontanea dei lavoratori, finché nel 1917 i lavoratori russi non riprendono di propria iniziativa il fugace esempio del 1905 (che allora a lui era parso senza importanza) e creano in tutto il paese i Soviet: di operai, di soldati, di contadini. E in questa creazione spontanea delle masse Lenin vede superato ogni pericolo di formazione di *élites*, e proclama: « tutto il potere ai Soviet! »

Ciò significa sostituire ad ogni piano di governo e ad ogni direzione di tecnici e burocrati il diretto *controllo dei lavoratori*: « I lavoratori devono chiedere l'instaurazione immediata del controllo di fatto, che deve essere esercitato dai lavoratori stessi... Io conto solamente ed esclusivamente sui lavoratori, sui soldati, sui contadini, capaci di affrontare meglio dei funzionari, meglio della polizia, i problemi pratici e difficili, di aumentare la produzione di alimentari e migliorarne la distribuzione, di migliorare le provviste per i soldati, ecc., ccc. » (p. 209).

L'unico modo per aver democrazia genuina, proletaria (afferma Lenin in *Stato e rivoluzione*) è sopprimere la burocrazia e dare tutto il potere ai lavoratori, con « l'introduzione immediata del controllo e della sovrintendenza da parte di tutti... tutti gli operai, tutti i contadini, tutti i lavoratori, tutti coloro che sono sfruttati, l'intera popolazione fino all'ultimo uomo » (p. 211). Solo cosí si realizzerebbe la società senza classi auspicata da Marx, e « la reintegrazione delle capacità manuali e mentali nel produttore avrebbe aperta la vera storia dell'umanità ».

Di fronte a queste affermazioni di democrazia ultraradicale, con cui la Dunayevskaya delinea la figura politica di Lenin, è inevitabile chiedersi: come poté simile orientamento sfociare nella gestione burocratica della produzione e nella dittatura del partito comunista, che era pure esigua minoranza? E come mai, quando la rivolta dei marinai e della popolazione di Kronstadt insorse a rivendicare i diritti e la libertà dei Soviet, Lenin si trovò dalla parte della spietata repressione? La risposta non è nello stato di guerra esterna, in cui la Russia bolscevica era mantenuta dalle ostilità che la circondavano d'ogni parte; ma sopra tutto nel conflitto interno, del partito al potere con le stesse masse contadine ed operaie e con le loro esigenze ed aspirazioni.

Lo stesso Lenin aveva osservato che « il rovesciamento degli sfruttatori è la parte piú facile della rivoluzione sociale. Poi viene il lavoro duro piú importante », cioè attuare la proclamata creazione di una società socialista. Non si trattava solo di distribuire alimenti, ma di crear tutta un'organizzazione produttiva e industriale in tutto l'immenso paese; non si trattava solo « di abolire la distinzione fra lavoratore del braccio e lavoratore della mente », ma di creare ed organizzare i mezzi di produzione necessari ad una società socialista. Ora questa faticosa preparazione del futuro esigeva sacrifici presenti che le masse non accettavano spontaneamente; esigeva rinunce alle loro aspirazioni (come la fame di terra dei contadini) cui solo una ferrea imposizione poteva costringerli.

Cosí, mentre Lenin proclamava l'abolizione delle gerarchie, delle *élites*, della tecnocrazia, vedeva subito nel partito giunto al potere « un'appassionata disposizione al caporalismo »; vedeva l'affermarsi progressivo della burocrazia; vedeva i Soviet, da lui salutati libera « scuola di comunismo » e di autodisciplina, sottoposti invece ai deprecati « ordini che vengono dall'alto »; vedeva (e doveva discutere con Trockij e con altri) il conflitto fra i sindacati e lo Stato; vedeva « lo Stato dei lavoratori » avviato a trasformarsi « in una società governata dal capitalismo di Stato » (p. 231).

Ma era ciò un resultato di mala volontà, di arbitrio, di usurpazione di dirigenti privi di scrupoli, cui Lenin avrebbe potuto opporsi e impedire il passo? Certamente no: era tutta una condizione necessariamente intrinseca al fine che egli e il suo partito avevano imposto alla rivoluzione russa.

Come ho scritto altra volta, il bolscevismo, con la pretesa di saltare in Russia le fasi dell'evoluzione storica faticosamente attraversate dal mondo occidentale, e di passare dalla società feudale direttamente alla società socialista senza attraversare la fase di sviluppo del capitalismo, non ha fatto altro, in realtà, che porre lo Stato al posto della borghesia nel compito di creare e sviluppare – col sacrificio forzoso delle masse lavoratrici – un formidabile capitalismo di Stato, piú duro e inesorabile del capitalismo privato, perché può usar direttamente l'organizzazione del potere politico e tutta la potenza dei suoi strumenti per dominare ferreamente individui e masse. Lenin stesso non arretrò di fronte all'impiego dei mezzi forti contro le opposizioni e resistenze dei « nemici della rivoluzione »: la proclamata esigenza di democrazia si convertiva in esercizio di potere dittatoriale, non solo in conseguenza dello stato di guerra esterna, imposto dai Russi bianchi e dalla ostilità degli Stati

capitalistici, ma anche (e piú) dal conflitto interno fra le esigenze del programma bolscevico e quelle spontanee delle masse.

Tutto ciò non va dimenticato, se si vuole intendere storicamente il quadro impressionante che la Dunayevskaya traccia del *mondo russo* parallelamente al *mondo americano* nella quinta parte del suo libro, che studia « il problema dell'epoca nostra » come conflitto di « capitalismo di Stato contro libertà ».

Per il mondo russo, le radici degli sviluppi ulteriori da lei messi in luce sono da ricercarsi nelle contradizioni, non considerate da lei, in cui erano impigliati il programma e l'azione di Lenin fin dal principio, come ho avuto occasione di documentare già allora, nei miei studi del 1920-1923 su *Significato e insegnamenti della rivoluzione russa* (cfr. *Sulle orme di Marx*, 3ª ed., vol. I, 1923). Tutti i conflitti posteriori con le masse, che la Dunayevskaya intitola: « Il capitalismo di Stato contro la rivolta dei lavoratori », derivano da quelle cause primordiali, e non possono considerarsi solo deviazioni dal leninismo, causate dall'insorgere di manie pianificatrici, in parte con Trockij e sopra tutto con Stalin.

I pianificatori dovevano necessariamente porsi contro le aspirazioni dei lavoratori per raggiungere l'accumulazione del capitale necessaria allo sviluppo industriale. Perciò la Dunayevskaya può paragonare l'opera di Stalin alla missione storica di accumulazione e produzione che (come notava Marx) la economia classica attribuiva alla borghesia. L'economia classica (soggiungeva Marx) non si è ingannata nemmeno per un istante sul dolore che accompagna la nascita della ricchezza. « E cosí – aggiunge la Dunayevskaya – nemmeno Stalin si ingannò... La sua volontà di ferro era la manifestazione della tendenza obbiettiva dello sviluppo industriale » (pp. 242-44).

L'aumento della giornata lavorativa, l'introduzione dei cottimi e dello stacanovismo, i campi di lavoro forzato, la tendenza a pagare al lavoratore il minimo ed estrargli il massimo di plusvalore, la legislazione draconiana del lavoro, la perversione dei rapporti fra macchina e uomo, in cui il lavoro morto domina il vivo, son tutti aspetti e momenti, documentati dalla Dunayevskaya, di questo processo di sviluppo dello stato totalitario, la cui parola d'ordine è: raggiungere e superare i paesi capitalisti.

Era questa l'ossessione di Stalin, che ispirò la sua azione spietata per la liquidazione di tutte le resistenze. Ma che la sua pianificazione ad oltranza fosse un'esigenza intrinseca allo stesso partito e Stato bolscevico, appare dal fatto che (come nota la Dunayevskaya) la scomparsa di lui « non significò che i suoi litigiosi eredi cambiassero minimamente la

struttura capitalistica di Stato che egli aveva lasciato. Non la mutarono in alcuna sua parte, né prima né dopo la *destalinizzazione* » (p. 279).

Ma al tempo stesso le vicende ulteriori dimostrano come le esigenze del partito al potere siano in conflitto con quelle delle masse lavoratrici. La Dunayevskaya traccia rapidamente la storia della rivolta dei lavoratori della Germania orientale del giugno 1953, scoppiata al grido: « non vogliamo essere schiavi », la rivolta dei prigionieri politici russi dei campi di lavoro forzato di Vorkuta nel luglio 1953; l'insurrezione dei lavoratori di Budapest e dell'Ungheria nell'ottobre 1956; tutte domate a ferro e fuoco dalla forza militare russa, ma dopo aver mostrato il loro impeto vigoroso. E si chiede: « chi prima del 17 giugno 1953 aveva sentito parlare di una rivolta di massa contro una dittatura totalitaria? chi prima del luglio aveva sentito parlare di lavoratori forzati che strappano concessioni a uno stato di polizia? Sono due pagine di storia che mostrano la via della libertà » (p. 287). E commenta l'insurrezione ungherese osservando che dalla repressione le forze rivoluzionarie « sono state costrette alla clandestinità, ma non sono scomparse. E il fenomeno non si limita entro i confini ungheresi. Migliaia di iscritti a partiti comunisti d'occidente... si accorgevano che il comunismo russo era un nome, ma la realtà era il capitalismo di Stato » (pp. 290 sg.).

Il diffondersi di questa coscienza nel proletariato (conclude la Dunayevskaya) « è solo un inizio, ma è un inizio ». L'esigenza umana di libertà può esser soffocata temporaneamente, ma non spenta; il totalitarismo non può mai confidare in una vittoria definitiva, che supporrebbe un inconciliabile adattamento (non solo rassegnato, ma soddisfatto) dei lavoratori all'*alienazione* di se stessi e del loro lavoro.

L'impossibilità di tale adattamento si fa sopra tutto evidente nel mondo americano, dove l'esigenza di libertà dei lavoratori insorge contro quell'espressione suprema del capitalismo industriale e della sua battaglia per la produttività che è l'*automazione*, estrema forma di assoggettamento dell'operaio alla macchina, di negazione della sua libertà e creatività, della sua riduzione ad automa. Marx aveva previsto questi sviluppi quando scriveva: « Un sistema organizzato di macchine a cui il moto si comunica mediante meccanismi trasmittenti da un automa centrale, questa è la forma di produzione per mezzo di macchine piú perfezionata che esista. L'alleviamento del lavoro, anch'esso, diventa una specie di tortura, perché la macchina non libera il lavoratore dal lavoro, ma anzi priva il lavoro di ogni interesse » (cit. dalla Dunayevskaya a p. 313).

L'uomo è trasformato in macchina e la macchina in mente: « Chi fa funzionare la macchina ne sente il peso sopra ogni osso del suo corpo: suda di piú, è piú stanco, e piú teso e si sente del tutto inutile. Non è mai sopra la macchina, ma è la macchina sempre sopra di lui, e lo tiene isolato dai suoi compagni di lavoro. Tanto piú isolato si sente, perché i suoi compagni di fabbrica perdono il posto in numero sempre maggiore a causa di questa macchina mostruosa » (p. 301). Non è piú per l'operaio questione di salario, ma di qualità del lavoro; e non solo perché questo diventa pericoloso e aumentano gli incidenti e diminuisce la sicurezza, ma piú ancora per la tensione continua cui l'operaio è costretto (che lo rende nervoso e lo spinge all'uso dei *tranquillizzanti* con i loro disastrosi effetti) e per la riduzione della sua umanità pensante ad una specie di appendice della macchina.

Le rivendicazioni degli operai, che la Dunayevskaya esprime con frasi della tradizione marxista – « lavoro che sia strettamente legato alla vita; azione che non sia separata dal pensiero; nuova unità di teoria e pratica unificate nel lavoratore stesso » – rispondono ad un concetto di lavoro come attività umana, che sviluppi tutte le attitudini dell'uomo, innate ed acquisite. Ma come tradurle in atto? Non basta dire, con la Dunayevskaya, che il nuovo impulso può venir solo dai lavoratori (p. 314), e reclamare quindi che ad essi appartenga il controllo della produzione (p. 320). Questo dà bensí risposta al problema della liberazione da ogni sistema totalitario e di lavoro forzato, ma non al problema del rapporto dell'uomo con la macchina e l'automazione.

Se è vero che la soluzione di questo secondo problema suppone una società nuova, e che questa « deve costruirla il popolo lavoratore, o non verrà mai costruita » (p. 330), resta la domanda decisiva: in che direzione potrà questa società di lavoratori trovare la soluzione del problema del lavoro alienato e della costruzione del nuovo umanismo nell'era della produzione meccanizzata e automatizzata? Ne è possibile una soluzione integrale e completa in questa nostra epoca moderna, che non può tornare indietro all'artigianato?

Nell'*Ideologia tedesca* Marx, attribuendo (come già Rousseau) alla divisione del lavoro la riduzione dell'uomo a frammento d'uomo, reclamava per esso la liberazione dalla condanna a restar limitato per tutta la vita ad una forma esclusiva di attività (cacciatore o pescatore o pastore o qualsiasi altro mestiere); l'uomo (diceva) dev'esser libero di cacciare in certe ore, pescare in altre, pascolare il gregge in altre ancora, cioè di dedicarsi alle piú svariate attività per sviluppare in pieno le sue facoltà umane e appagare le sue tendenze. Ma questa esigenza alquanto

utopistica (quasi quanto il ritorno alla natura reclamato da Rousseau) non indicava evidentemente nessuna soluzione realistica per il problema dell'*alienazione* costituita dall'asservimento dell'uomo alla macchina.

Ad una rivendicazione piú concreta era condotto Marx nel *Capitale* dal suggerimento che gli fornivano le lotte dei lavoratori per la riduzione della giornata lavorativa, resa possibile dall'aumento di produzione che lo stesso uso delle macchine consente. La riduzione della giornata di lavoro significa per il lavoratore la disponibilità di tempo libero, cioè la possibilità di riacquistare quotidianamente per qualche ora la sua autonomia di uomo, la sua capacità di svolgere attività diverse seguendo i suoi gusti e bisogni, materiali e spirituali, la possibilità di sviluppare liberamente la sua persona umana. In questo modo la congiunzione di lavoro manuale e intellettuale, perduta dall'artigiano nella sua conversione in operaio dell'industria meccanizzata, può ricostituirsi in certo modo, non piú come unità simultanea dei due momenti, ma almeno come successione di fasi diverse nell'attività della stessa persona, che riesce a salvare dal lavoro obbligato una parte del suo tempo e delle sue energie, per dedicarla alla soddisfazione autonoma delle sue tendenze ed esigenze umane.

Tuttavia questo rappresenta bensí un compenso parziale alla mortificazione dell'ingrato lavoro alienato, ma non è ancora una soluzione del problema di dar luce al lavoro stesso, associando costantemente l'intellettualità alla manualità, la comprensione alla meccanicità, e dando cosí al lavoratore la coscienza di essere un uomo operante e non una pura appendice della macchina, sottomessa al ferreo dominio di questa. Ridar luce al lavoro è l'esigenza del nuovo umanismo: ma è ciò possibile nella moderna produzione meccanizzata e automatizzata?

Ad una soluzione del problema può incamminarci la stessa esigenza dell'industria moderna che richiede, in misura progressivamente crescente, mano d'opera qualificata, in luogo di forze brute indifferenziate. La qualificazione significa istruzione, illuminazione dell'intelligenza per l'esecuzione del proprio compito, comprensione del lavoro specializzato, dei suoi mezzi e metodi, possibilità di cooperare al loro perfezionamento, cioè riconquista della creatività umana. Ma la misura che basta all'industria ed ai suoi dirigenti e gestori non basta ancora al lavoratore: l'istruzione sufficiente a farne un operaio qualificato non arriva ancora a dargli piena consapevolezza. Egli ha bisogno di penetrare piú a fondo nella conoscenza della macchina alla quale è addetto e di altre macchine diverse, collegate o no con quella, per sentirsi consapevole

dominatore del funzionamento del meccanismo e non dominato ciecamente da questo.

Il grado d'istruzione che occorre per ciò al lavoratore è ben piú alto ed approfondito di quello che basta a farne un operaio qualificato; per superare l'avvilimento dell'*alienazione* l'operaio deve sentirsi quasi come l'ingegnere padrone dei segreti che deve porre in opera. Ora portar l'istruzione degli operai a simile livello non può essere esigenza sentita né dal capitalismo – privato o di Stato – né dalle gerarchie direttive dell'industria; può essere realmente sentita solo dagli interessati che vogliono sottrarsi alla situazione di automi disumanizzati e di appendici delle macchine, e vogliono nel lavoro riaffermare la propria umanità dandogli pienezza di luce.

Qui dunque entra in gioco l'esigenza, affermata dalla Dunayevskaya, del controllo dei lavoratori per la costruzione della società nuova e del nuovo umanismo: la limitazione della giornata lavorativa e la consapevolezza, piú piena che sia possibile, dei meccanismi della produzione sono due condizioni per la soluzione del grande problema del lavoro alienato. E solo nella misura in cui si riesca a risolvere questo problema si raggiungerà il fine che Marx proponeva ai lavoratori: un'associazione in cui il libero sviluppo di ognuno sia condizione del libero sviluppo di tutti.

Buenos Aires, luglio 1963.

Dai problemi del « Manifesto » ai problemi del futuro

Pubblicato come *Introduzione* al volume *Bilancio del marxismo*, Cappelli, Bologna 1965, pp. 11-26. Questo volume comprende i saggi cui lo stesso Mondolfo si riferisce nel corso della presentazione: G. Tamburrano, *Sul problema dello stato* (pp. 27-122); A. Landolfi, *Il pensiero economico di Marx ed il nostro tempo* (pp. 123-73); G. Galli, *Situazione e organizzazione di classe* (pp. 175-214); nonché un saggio di L. Vernetti, *Il marxismo e gli USA* (pp. 215-73) e il *Manifesto del Partito comunista*. – L'introduzione di Mondolfo fu pubblicata anche su « Critica Sociale », LVII, 1965, pp. 430-34.

Nello scritto *In memoria del Manifesto dei comunisti*, con cui Antonio Labriola iniziò, nel 1895, la memoranda serie dei suoi *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, c'è un breve passo che sintetizza efficacemente il significato e il fine essenziale della lotta di classe del proletariato, quale la intese ed enunciò Marx e quale si svolse storicamente nel movimento socialista. « L'istinto della propria situazione – dice il Labriola – induce i proletari, appena si addestrino nell'arena politica, ad intendere il socialismo in modo integrale. A intendere, cioè, che ad una cosa sola essi devono sopra tutto mirare: all'abolizione, cioè, del salariato; che una sola forma di società è quella che rende possibile, e anzi necessaria, l'eliminazione delle classi: e cioè l'associazione che non produce merci; e che tal forma di società non è piú lo *Stato*, anzi è il suo opposto, ossia il reggimento tecnico e pedagogico della convivenza umana, il *self-government* del lavoro » (p. 50 dell'ed. 1938 curata dal Croce, Laterza, Bari).

La connessione qui stabilita, fra l'azione politica del proletariato e la sua situazione nella società produttrice di merci, che converte in merce lo stesso lavoratore e determina quindi la sua aspirazione alla riconquista della propria qualità di uomo nell'autogoverno del lavoro, può indicare la via per risolvere in maniera conforme al genuino pensiero di Marx alcuni dei problemi piú intensamente dibattuti riguardo al *Mani-*

festo e alla dottrina del « comunismo critico », di cui lo stesso Labriola vedeva il nerbo, l'essenza e il carattere decisivo nella « previsione morfologica che il *Manifesto* per la prima volta accennava » (*ibid.*, p. 36).

Ci troviamo qui richiamati a quella pagina del *Manifesto* in cui è vigorosamente delineata la situazione presente dei lavoratori, ridotti a merce – forza di lavoro: « Questi operai, che son costretti a vendersi giorno per giorno, non sono se non una merce come tutte le altre, e perciò una merce soggetta a tutte le alterne vicende della concorrenza, e a tutte le fluttuazioni del mercato.

« Con l'estendersi dell'uso delle macchine, e per effetto della divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere d'indipendenza, e per ciò stesso ogni attrattiva per l'operaio. L'operaio diventa un semplice accessorio della macchina, al quale si chiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima a imparare. Quindi le spese che causa l'operaio si limitano quasi esclusivamente ai mezzi di sussistenza dei quali egli ha bisogno per il proprio mantenimento e per la riproduzione della sua specie. Ma il prezzo di una merce, quindi anche quello del lavoro, è uguale ai suoi costi di produzione. Perciò il salario decresce nella stessa proporzione in cui aumenta il tedio del lavoro. Anzi, nella stessa proporzione dell'aumento dell'uso delle macchine e della divisione del lavoro, aumenta anche la massa del lavoro, sia attraverso l'aumento delle ore di lavoro, sia attraverso l'aumento del lavoro che si esige in una data unità di tempo, attraverso l'accresciuta celerità delle macchine e cosí via.

« L'industria moderna ha trasformato la piccola officina del maestro artigiano patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Masse di operai addensate nelle fabbriche vengono organizzate militarmente. E vengono poste, come soldati semplici dell'industria, sotto la sorveglianza di una completa gerarchia di sottufficiali e ufficiali. Gli operai non sono soltanto servi della classe dei *borghesi*, dello Stato dei *borghesi*, ma vengono asserviti giorno per giorno, ora per ora, dalla macchina, dal sorvegliante, e sopra tutto dal singolo *borghese* fabbricante in persona. Questo dispotismo è tanto piú meschino, odioso ed esasperante, quanto piú apertamente esso proclama come proprio fine ultimo il profitto » (cfr. pp. 91 sg. dell'ed. di A. Labriola; pp. 109 sg. dell'ed. Cantimori Mezzomonti del *Manifesto*, Einaudi, 1962).

Ora è evidente che qui s'intrecciano vari motivi per spiegare la reazione spirituale dei lavoratori all'umiliazione e alla sofferenza della loro situazione presente e l'esigenza di un cambiamento radicale. Due sono i motivi principali; che oggi possiamo riconoscere già intuiti e accennati

da Hegel nei suoi manoscritti giovanili del 1801, rimasti, per altro inediti allora e fino ad epoca recente e quindi affatto ignoti a Marx. Aveva scritto appunto Hegel: « Quanto piú si meccanizza il lavoro, tanto piú ne diminuisce il valore, e tanto piú l'individuo diventa un mero strumento... Il valore del lavoro diminuisce nella stessa misura in cui cresce la produttività del lavoro,... le facoltà dell'individuo si restringono all'infinito, e la coscienza del lavoratore nella fabbrica degrada al piú basso livello di monotonia » (cit. da H. Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 70 e da R. Dunayevskaya, *Marxismo e libertà*, p. 11).

Qui sono intrecciati ed espressi in maniera indistinta i due motivi che appaiono piú distintamente individuati nel passo citato del *Manifesto*. In questo c'è precisamente in primo luogo *l'alienazione* dell'uomo e del suo lavoro, che già aveva formato l'oggetto della riflessione e dell'indignazione di Marx negli scritti degli anni 1843-45, dalla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* e dai *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 alla *Sacra famiglia* ed all'*Ideologia tedesca* composte in collaborazione con Engels, oltre a vari frammenti ed appunti minori degli stessi anni. E c'è, in secondo luogo, con l'osservazione della conversione dell'operaio in merce, soggetto come tale alla legge della concorrenza, che la riduce ad un prezzo sempre calante, la teoria della « miseria crescente » (aggravata dall'aumento continuo della quantità di lavoro pretesa), che, secondo Sorel, Marx, avrebbe attinta al libro di Engels sulla *Condizione della classe lavoratrice in Inghilterra*.

Prescindendo da altri elementi meno importanti, questa teoria dell'immiserimento progressivo, associata a quella della proletarizzazione, pure progressiva, dei ceti medi, ha dato luogo ad una fervida discussione ed al movimento *revisionista*, che si è svolto a partire specialmente dal Bernstein. La polemica fra chi ritiene la teoria confermata e chi la trova smentita dalla storia posteriore, può vedersi riassunta nel saggio che al suo esame ha dedicato Giorgio Galli, dove fra le altre opinioni espone anche quella sostenuta da me fin dal 1912 nel mio libro sul *Materialismo storico in F. Engels*, interpretando la miseria crescente sia in senso relativo, sia come legge di tendenza, la cui segnalazione e conversione in *mito* è usata quale stimolo all'azione di resistenza della classe lavoratrice, che deve impedirne la traduzione in atto.

Ma tanto io – che scrivevo quando erano ancora inaccessibili i *Manoscritti economico-filosofici* e *L'ideologia tedesca*, dove è svolta la teoria dell'*alienazione* del lavoro e del lavoratore – quanto altri scrittori posteriori, che hanno espresso un punto di vista analogo al mio, non tenevamo conto dell'importanza conferita da Marx alla stessa *aliena-*

zione, come impulso alle rivendicazioni del proletariato ed alla sua azione rivoluzionaria per la riconquista della personalità umana e della libertà del suo sviluppo. La pubblicazione e diffusione degli scritti inediti del 1844-45 permette ora invece, anzi impone agli studiosi di Marx di mettere lo stesso concetto di « miseria crescente » dei proletari in rapporto con quello dell'alienazione del lavoro e dell'uomo. « Fin tanto che l'uomo non si sia riconosciuto come uomo, e non abbia quindi organizzato il mondo umanamente – scriveva Marx nel 1844, in un commento a James Mill – questo suo essere sociale si manifesta sotto la forma dell'alienazione... Quindi la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione gli appare come una potenza straniera, la sua ricchezza come povertà,... la sua vita gli appare come il sacrificio della sua vita; la realizzazione del suo essere gli appare come la irrealizzazione della sua vita, la sua produzione come la produzione del suo nulla; il suo potere sull'oggetto gli appare come potere dell'oggetto su di lui; egli stesso, il signore della sua creazione, gli appare come il servo di questa creazione ».

Ora solo per questo concetto di *alienazione* quale elemento costitutivo del senso di *miseria* del lavoratore, si può intendere come per Marx l'essenziale per la ribellione del lavoratore alla sua condizione non stia tanto nella misura del salario, quanto nella coscienza della disumanità della negazione del suo valore umano e della sua esigenza di libertà e sviluppo spirituale. Per ciò solo alla luce di questo concetto dell'alienazione si può avvertire ed intendere il significato e l'importanza di dichiarazioni di Marx, quali quelle contenute in un passo del *Capitale*, opportunamente messo in evidenza da R. Dunayevskaya in *Marxismo e libertà* (p. 128 dell'ed. della Nuova Italia).

« Tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si convertono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraniano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene inserita come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora; durante il processo lavorativo lo assoggettano a un dispotismo odioso nella maniera piú meschina; trasformano il periodo della sua vita in tempo di lavoro; gli gettano moglie e figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale... Ne consegue che nella misura in cui il capitale si accumula, la posizione dell'operaio, *qualunque sia la sua retribuzione,*

alta o bassa, deve peggiorare » (*Il capitale*, I: La legge generale dell'accumulazione capitalistica).

Si ha qui una piena ripresa del motivo dell'*alienazione* già svolto negli scritti del 1844-45, con la conclusione che la *miseria* di cui piú soffre il lavoratore non è tanto di carattere economico quanto spirituale, e come tale non può esser soppressa né attenuata da miglioramenti di rimunerazione del suo lavoro, ma persiste ugualmente, « sia alta o bassa la sua retribuzione ».

Vero è che Marx aggiunge subito dopo la considerazione del formarsi dell'esercito industriale di riserva (l'armata dei disoccupati), che dà luogo, per via della concorrenza, alla progressiva degradazione economica dei lavoratori di fronte alla progressiva accumulazione del capitale; ma questo gli serve specialmente per profilare la previsione del momento dell'urto decisivo finale, e, d'altra parte, non è da lui presentato come disgiunto o separabile dal momento dell'alienazione.

« La legge infine – egli prosegue – che equilibra costantemente la sovrapopolazione relativa, ossia esercito industriale di riserva da una parte e volume ed energia dell'accumulazione dall'altra, incatena l'operaio al capitale in maniera piú salda che i cunei d'Efesto non saldassero alla roccia Prometeo. Questa legge determina una accumulazione di miseria proporzionata all'accumulazione del capitale. L'accumulazione di ricchezza all'uno dei poli è dunque al tempo stesso accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitú, ignoranza, abbrutimento e degradazione morale al polo opposto... »

I due motivi – quello dell'alienazione umana inerente al regime della merce e della meccanizzazione del lavoro, e l'altro del peggioramento economico prodotto dal formarsi dell'armata di riserva – sono dunque mantenuti intrecciati; ma quello che prevale ed appare decisivo è il motivo dell'alienazione, che si conserva in tutta la sua forza non ostante ogni possibile miglioramento economico: « sia alta o bassa la retribuzione ».

Queste osservazioni non rendono affatto vana o superflua la discussione che si è svolta fra interpreti e critici del marxismo riguardo al significato da dare alla teoria della miseria crescente; ma debbono integrarla, mostrando che anche quando, dopo il 1845, Marx accoglie questo motivo e lo mette in evidenza piú spiccata, non abbandona affatto l'altro dell'alienazione, già affermato anteriormente, ma continua a dargli tutto il dovuto peso.

Possiamo e dobbiamo anzi aggiungere che mentre il motivo della miseria crescente era destinato a perdere via via – per lo stesso Marx e

piú per le generazioni successive – la sua forza in conseguenza della stessa evoluzione economica e politica della società capitalistica e dello sviluppo del proletariato e della sua organizzazione e forza di pressione, invece il motivo dell'alienazione dell'uomo e del lavoro era destinato a mantenere tutta la sua gravità, e a vederla anzi sempre piú accresciuta dai progressi della meccanizzazione industriale e dal sopravvenuto intervento dell'automazione. L'esame dello sviluppo del capitalismo posteriore al *Manifesto*, contenuto nel saggio di Antonio Landolfi, mostra infatti, con l'evidenza dell'oggettiva ricostruzione storica, come l'azione delle forze ed esigenze inerenti al capitalismo, al proletariato e allo Stato moderno faccia svolgere nei paesi industriali tutto un processo di trasformazione economica e politica, che conduce non solo alla neutralizzazione ed eliminazione della tendenza all'immiserimento progressivo delle classi lavoratrici, ma anzi verso un'elevazione crescente del loro tenore di vita.

Vari sono i fattori che operano in questo senso: 1) la stessa tendenza espansiva del capitalismo, che porta con sé l'incremento dell'offerta di lavoro; 2) l'organizzazione sindacale dei lavoratori, che preme con la propria forza sia direttamente sui capitalisti, sia indirettamente attraverso i pubblici poteri, da cui ottiene – oltre ad eventuali interventi e mediazioni – la legislazione sociale protettrice del lavoro, la limitazione della giornata lavorativa, la protezione delle donne e dei fanciulli, la libertà di organizzazione e di sciopero, le assicurazioni contro la disoccupazione e la vecchiaia e gli infortuni, la protezione delle cooperative di produzione e di consumo, gli uffici di collocamento ecc.; 3) l'intervento crescente dello Stato nell'economia, con l'assunzione diretta dei pubblici servizi e di grandi aziende d'importanza fondamentale, con la nazionalizzazione delle fonti di energia, con i lavori pubblici, la pianificazione e programmazione generale, ecc.

Si viene cosí avverando in misura notevole negli stessi Stati capitalistici quel processo che il *Manifesto* fissava come programma immediato per il proletariato quando giungesse a « organizzarsi come classe dominante »: « Il proletariato adoprerà il suo dominio per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato – cioè – spiegava il *Manifesto* – del proletariato organizzato come classe dominante – e per moltiplicare al piú presto possibile la massa delle forze produttive ».

Da questo processo, pertanto, la minaccia dell'immiserimento crescente è eliminata e sostituita dalla tendenza ad un progressivo stato di benessere anche nei regimi del capitalismo privato (oltre che in quelli

del capitalismo di Stato, come il russo e tutti gli affini); e solo resta in piedi con tutta la sua gravità nei paesi precapitalistici, cioè nelle zone ancora vastissime di sottosviluppo, ove il pauperismo imperversante potrà esser superato soltanto col sopravvenire di un capitalismo (privato o di Stato) che vi riproduca il faticoso processo di superamento già compiuto dai paesi piú progrediti.

Con ciò, pertanto, resta eliminato dai paesi capitalistici progrediti il problema della miseria crescente; ma in virtú dello stesso processo dell'industrializzazione che conduce al superamento di esso, viene reso piú acuto che mai, in uno dei suoi aspetti essenziali, l'altro problema, quello dell'alienazione del lavoro e del lavoratore.

Non c'è dunque bisogno, per questa acutizzazione, che intervengano i sistemi del lavoro forzato, dello stacanovismo ed affini, che pure il capitalismo di Stato non ha esitato ad introdurre in Russia per intensificare la produttività. Basta perciò il puro processo di meccanizzazione crescente del lavoro industriale, e sopra tutto l'intervento dell'automazione, per portare al grado estremo di gravità quella condizione di alienazione che Marx ha descritto con lineamenti vigorosi, e che già Hegel aveva sintetizzato nella laconica osservazione: «quanto piú si meccanizza il lavoro, tanto piú... l'individuo diventa un mero strumento».

R. Dunayevskaya ha presentato nel modo piú vivo e impressionante, attraverso dichiarazioni di lavoratori nordamericani, l'insofferenza di questa riduzione dell'uomo a strumento e servo della macchina, prodotta dall'introduzione dell'automazione. Ma non c'è ragione perché nel regime del capitalismo di Stato (per quanto battezzato col nome di comunismo) non si producano gli stessi effetti in grado uguale, se non maggiore che nel regime del capitalismo privato, né d'altra parte le necessità stesse del progresso permettono, né in un caso né nell'altro, di pensare a una rinuncia alla meccanizzazione ed automazione.

Marx attribuiva la colpa dell'alienazione alla divisione del lavoro e alla sua associazione con la proprietà privata. Ma l'abolizione della proprietà privata può valere ad annullare solo quell'elemento dell'alienazione, che è rappresentato dalla riduzione a merce dell'uomo e del suo lavoro e dall'umiliazione di servire al profitto del capitalista; non varrebbe invece ad eliminare l'altro elemento costituito dalla riduzione dell'uomo ad automa, servo della macchina e strumento della produzione meccanizzata. Né d'altra parte è certo il caso di sognare con Rousseau un'abolizione della divisione del lavoro per rendere al produttore la sua unità di uomo.

Il problema dell'alienazione del lavoro, quindi, appare legato al pro-

cesso della produzione industrializzata in maniera piú permanente e piú grave che la minaccia della miseria crescente; appare tale da non esser proprio esclusivamente del regime capitalistico, ma comune anche ad un regime veramente socialistico, che non voglia rinunciare al progresso produttivo ed al benessere materiale dei suoi associati. La critica marxiana, che ha messo in piena evidenza la gravità dell'alienazione dell'uomo, esige dunque una ricerca di rimedi nell'interesse non solo di ogni società capitalistica (sia di capitalismo privato sia statale), ma anche di una vera società socialistica, che non può sottrarsi allo stesso problema.

Ora la divisione del lavoro alla quale Marx imputava specialmente la alienazione dell'uomo, era la scissione fra lavoro manuale ed intellettuale, che toglie alla materialità del lavoro produttivo la sua luce di creatività intelligente. Il problema che s'impone è quindi quello di ristabilire l'unità del lavoro manuale meccanico col lavoro intellettuale.

Orbene Marx aveva notato da una parte – trattando nel *Capitale* il tema della giornata lavorativa – l'importanza che ha per l'operaio la riduzione della giornata di lavoro, che gli permette di riacquistare quotidianamente, per certe ore, la libera disponibilità della propria persona ed attività, cioè la libertà del proprio sviluppo spirituale e il possesso della sua intelligenza e creatività. Ma d'altra parte, aveva anche segnalato, nella sua polemica contro i Bauer (*La sacra famiglia*) la sete di conoscenza e di comprensione, propria degli operai. Questa sete certamente esige anche la possibilità per gli operai di apprendere, meditare e discutere cose aliene al loro lavoro; ma non può appagarsi solo con essa, e può sentirsi soddisfatta solo quando sia applicabile e applicata allo stesso lavoro, e possa illuminarlo di luce intellettuale, conferendo al suo esecutore il carattere di operatore consapevole, che domina mentalmente il suo lavoro e non ne è dominato, che può comprendere quel che fa e perché lo fa, e rendersi conto dell'eventuale esistenza di difetti in esso e possibilità di perfezionamenti e può studiarli, progettarli, effettuarli.

La creatività intelligente, già posseduta dall'artigiano indipendente, e perduta dall'operaio industriale nel lavoro meccanico e automatizzato, può cosí essere, in certa guisa e misura, riconquistata mediante un'istruzione e preparazione conoscitiva adeguata, cioè superiore alla comune formazione dell'operaio *qualificato*, e raggiungibile soltanto con un grado di cultura che arrivi a dargli coscienza del complicato processo meccanico automatizzato cui egli partecipa. Il superamento dell'alienazione sotto questo aspetto è dunque una questione di conoscenza,

d'istruzione, di comprensione: risolvere tale problema, che sussisterà in una società socialistica non meno che nella capitalistica, è un compito la cui urgenza e imprescindibilità può esser sentita da quella ben piú che da questa, e che potrà quindi essere affrontato e soddisfatto solo da quella, in quanto gestita direttamente dagli stessi lavoratori interessati.

La consapevolezza di tale esigenza può appunto aver inspirato la formulazione programmatica del *Manifesto*, che già abbiamo citato: « Il proletariato adopererà il suo dominio politico per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante ». Ma, data simile formulazione, come poté Antonio Labriola scrivere, nel passo del suo *In memoria del Manifesto dei comunisti* che abbiamo riportato all'inizio, quelle parole: « che tal forma di società non è piú lo *Stato*, anzi è il suo opposto, ossia il reggimento tecnico e pedagogico della convivenza umana, il *self-government* del lavoro »?

Ci troviamo qui evidentemente di fronte a un'oscillazione fra concetti diversi e contrastanti dello *Stato*, il che ci propone il problema di cui tratta il saggio di Tamburrano. Già oltre mezzo secolo fa, discutendo nel mio *Materialismo storico in F. Engels* (cap. XII) il problema delle soprastrutture nel materialismo storico, avevo documentato come Engels contradicesse la sua stessa definizione dello Stato quale macchina per l'oppressione di classe o strumento della classe dominante, con l'ammettere una preesistenza di esso alla prima divisione delle classi ed una sua funzione di rispondenza a *tutti* i bisogni della società civile, ma con tendenza a farsi autonomo da questa e a dominarla. Tamburrano riprende ed allarga tale dimostrazione estendendola a Marx, e chiarendo il concetto di « dittatura del proletariato » come passaggio alla soppressione di tutte le classi e ad una società senza classi, quale fu realizzata dalla Comune di Parigi, cioè contraria ad ogni concetto totalitario.

Senonché la formula di Engels: « al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi », lungi dal relegare (com'egli diceva) lo Stato in un museo archeologico accanto all'arcolaio ed all'ascia di bronzo, gli assegna una funzione essenziale e permanente di pianificatore e gestore delle forze di produzione, che par preludere alla previsione del Mannheim: « non è la società che assorbe lo Stato, ma lo Stato che assorbe la società ».

L'evoluzione dei rapporti fra società e Stato, infatti, ha portato quest'ultimo a passare dall'osservanza del principio del *laisser faire* ad un progressivo intervento nell'economia sotto le molteplici pressioni delle

rivendicazioni proletarie, del sopravvenire delle crisi, delle guerre mondiali e di tutto un complesso di nuove crescenti esigenze, cui si accompagna la trasformazione della società civile, con l'aumento del numero dei salariati dell'industria e dei dipendenti dello Stato, del settore terziario e dei tecnici necessari alla produzione moderna. Scompare progressivamente l'artigiano e il professionista indipendente; la libera concorrenza cede il posto al capitalismo oligopolistico; predomina ovunque la routine e la burocrazia anonima; scompare lo spirito d'iniziativa e d'indipendenza; al posto dell'esigenza di libertà s'affermano il conformismo e la psicologia di massa, aiutati e promossi dall'educazione, dalla propaganda, dall'azione della stampa, del cinema, della radio, della televisione, tutte orientate verso il fine della persuasione di massa, con esclusione del dialogo con gli uditori, lettori e spettatori, che assorbono passivamente, senza reagire, l'azione esercitata sul loro spirito.

D'altra parte tutto concorre all'ampliamento delle funzioni dello Stato: dalla persistenza della guerra fredda alle necessità della pianificazione economica e all'esigenza crescente di opere pubbliche e di pubblici servizi, nel cui esercizio lo Stato elude in gran parte il controllo del Parlamento e dell'opinione pubblica. Certo nei paesi capitalistici il potere s'è venuto concentrando nelle mani di gruppi ristretti (gerarchie industriali, militari; ecclesiastiche) che cercano di dominare la gestione della cosa pubblica; ma d'altra parte si è ampliata la sfera d'intervento dello Stato nell'economia, per correggere squilibri e deficienze del meccanismo capitalistico ed evitare rischi e minacce di crisi e conflitti rovinosi.

Secondo un felice paragone, lo Stato fa da termostato per mantenere il regolare funzionamento del meccanismo sociale e produttivo; ma (ciò che è ben piú importante) interviene anche in misura progressivamente crescente e diretta con la pianificazione, che tende a farsi indipendente dagli interessi di gruppo e a dominarli, introducendo il concetto di servizio pubblico nella direzione dell'economia. Per questa via i paesi del capitalismo privato tendono ad assimilarsi sempre piú ai paesi del capitalismo di Stato (cosí detti comunisti): lo Stato arriva cosí (come dice Tamburrano) a mettere in discussione l'essenza stessa della società capitalistica.

Ma in questo medesimo avvicinamento sostanziale dei paesi del capitalismo privato al capitalismo di Stato è insito il pericolo dell'insinuarsi anche in essi del totalitarismo, che anzi è già attualmente in fase di sviluppo nella stessa società industriale dell'occidente. Gli elementi e le cause di questo totalitarismo sono, essenzialmente e ovunque, da

una parte l'onnipotenza delle gerarchie burocratiche, che nei regimi comunisti costituiscono la *nuova classe* dominante, e tendono ad imporsi non solo nella conduzione economica, ma anche in quella politica ed ideologica della società, dall'altra la cultura di massa, determinata dalle condizioni di vita associativa e da tutti i fattori educativi (spesso diseducativi) e dalle molteplici influenze che cospirano a trasformar l'uomo in automa rinunciante al suo pensiero indipendente e alla sua personalità libera e attiva.

Ora la possibilità di evitare il totalitarismo non può esser garantita da misure legislative, quali potrebbero essere una costituzione democratica, la limitazione dei poteri della burocrazia, l'elezione di rappresentanti, funzionari e gerarchi dal basso invece della nomina dall'alto, leggi per il controllo e l'obbligo del rendimento periodico di conti agli elettori e al pubblico, decentramento, libertà dei partiti, e simili. Qualsiasi costituzione e misura legislativa resta lettera morta se non c'è un'esigenza pubblica energica e vigilante a renderla effettiva e mantenerla operante.

Solo dunque la resistenza della coscienza pubblica può essere efficace, solo l'esigenza, fortemente sentita e vigorosamente fatta valere, della libertà di pensiero, di coscienza, di espressione, di critica, di propaganda, di associazione, di iniziativa può operare efficientemente. Ma occorre perciò diffondere e mantener viva la consapevolezza del pericolo insito nella mentalità dell'*uomo massa* che rinuncia all'autonomia spirituale; occorre far sentire che la libertà non è mai un possesso che, conquistato una volta, si mantenga per sua propria forza stabilmente, ma è una conquista incessante, che bisogna rinnovare giorno per giorno, ora per ora, con la vigile tensione di ognuno e di tutti. Solo a questo prezzo potrà aversi veramente una società socialista, cioè quell'associazione auspicata dal *Manifesto*, in cui il libero sviluppo di ciascuno sia condizione del libero sviluppo di tutti.

Buenos Aires, agosto 1963.

Le antinomie di Gramsci

Pubblicato in «Critica Sociale», LV, n. 23, 5 dicembre 1963, pp. 629-34. A proposito del libro di Giuseppe Tamburrano, *Antonio Gramsci*, Lacaita, Manduria 1963. – Lo scritto di Enzo Santarelli, citato nel corso dell'articolo, è una recensione della raccolta di scritti mondolfiani, *Da Ardigò a Gramsci*, La Nuova Accademia, Milano 1963, in «Critica Marxista», I, 1963, n. 2, pp. 170-75. Santarelli considera il primo scritto gramsciano di Mondolfo «uno scritto autobiografico, un tipico ripensamento, forse piú una difesa che uno svolgimento nuovo ed originale» (p. 161). Ritiene che Gramsci fosse stato un lettore delle opere marxistiche di Mondolfo negli anni precedenti la guerra e in particolare del libro *Il materialismo storico in Federico Engels*. Contro l'opinione espressa dallo stesso Mondolfo che Gramsci non avesse risentito affatto della di lui influenza, osserva: «Senonché oggi possiamo affermare (e potremmo documentare) che Gramsci in effetti conobbe, e probabilmente approfondí... *Il materialismo storico in Federico Engels*, che, a nostro avviso, rimane l'opera piú fine e piú completa, piú equilibrata e quindi piú matura, del Mondolfo già prima della guerra» (p. 173).

Molti anni fa ebbi occasione di segnalare in un saggio su *Spirito rivoluzionario e senso storico* (1914) – e di chiarir poi, discutendo con Guido De Ruggiero su *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria* – un conflitto di tendenze ed esigenze antagonistiche, inerente allo spirito rivoluzionario in quanto tale. L'antitesi che allora mettevo in rilievo era quella fra antistoricismo (ripudio totale del passato) e storicismo (consapevolezza della dipendenza dal passato per ogni programma di innovazione); ma certo non era quella l'unica antitesi che potesse essere posta in evidenza. Ed un'altra mi pare di doverne mettere in rilievo oggi, di fronte a recenti presentazioni di Lenin e Gramsci come personificazioni tipiche dell'esigenza di libertà e democrazia, compiute rispettivamente da R. Dunayevskaya in *Marxismo e libertà* (La Nuova Italia) e da Giuseppe Tamburrano in *Antonio Gramsci* (Lacaita, 1963). Due libri degni di una discussione che ho già compiuto altrove per la Dunayevskaya e compio ora qui per Tamburrano.

La Dunayevskaya (secondo ho notato) pone l'accento, per Lenin, sulle sue affermazioni, anteriori al 1917, della necessità di non allontanarsi dal cammino della democrazia politica per giungere al socialismo, e piú ancora sulle posteriori rivendicazioni di « tutto il potere ai Soviet », chiarite in *Stato e rivoluzione* come « l'introduzione immediata del controllo e della sovrintendenza da parte di tutti, tutti gli operai, tutti i contadini, tutti i lavoratori, l'intera popolazione fino all'ultimo uomo ». Ma nel trarre da queste affermazioni la conclusione di una genuina democrazia proletaria che caratterizzerebbe Lenin, la Dunayevskaya dimentica la concezione ed orientazione leniniana del partito bolscevico, guida, custode e dominatore del movimento rivoluzionario, che non tollera ma soffoca nel sangue (come a Kronstadt) la rivendicazione da parte dei Soviet dei loro già proclamati diritti.

Anche per Gramsci si impone allo storico l'esigenza di rendersi conto delle antinomie del suo spirito, senza tentar di ridurre ad uno solo i termini contrari. In un mio studio del 1955, *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi* (nella « Critica Sociale »), aveva richiamato l'attenzione dei lettori sulle contradizioni che mi apparivano nel pensiero gramsciano; e lo studio del Tamburrano, nel suo intento apologetico, tende anche ad una confutazione dei miei rilievi: tanto piú pertanto mi si impone l'obbligo di tornare sopra la questione, dati gli indiscutibili meriti di serietà e coscienziosità di ricerca che debbono riconoscersi al libro in discussione, uno dei migliori e piú imparzialmente documentati tra i molti dedicati all'argomento nell'ultimo quinquennio.

Tamburrano, senza dubbio, per la stessa attenta devozione con cui ha studiato la vita e l'opera di Gramsci, si è reso conto dei conflitti interiori che esse presentano: tanto fra gli aspetti contradittori della sua personalità, scissa fra l'esclusivo impegno politico rivoluzionario e l'umano bisogno di affetti, quanto fra il suo orientamento libertario, tutto immedesimato con i consigli operai, affermati quali strumento di azione autonoma della classe lavoratrice, e la sua successiva funzione di dirigente autoritario di un partito a disciplina ferrea, quale appare specialmente dopo il soggiorno a Mosca.

Certo allo scoppiare della rivoluzione russa – da lui definita come « rivoluzione contro *Il capitale* di K. Marx » – Gramsci vedeva nella dittatura della minoranza bolscevica solo il mezzo di creare le condizioni di una democrazia proletaria e tracciava il disegno dello Stato socialista come « un'organizzazione della libertà di tutti e per tutti, che non avrà nessun carattere stabile e definitivo, ma sarà una ricerca continua di forme nuove, di rapporti nuovi che sempre si adeguino ai bisogni de-

gli uomini e dei gruppi, perché tutte le iniziative siano rispettate purché utili, tutte le libertà siano rispettate purché non di privilegio ». E questa esigenza lo spingeva poi a cercare il nucleo dell'autogoverno operaio nei consigli operai, traendone l'idea dalla creazione russa dei Soviet che appunto, secondo già citate proclamazioni di Lenin, doveva significare « il controllo da parte di tutti i lavoratori, dell'intera popolazione fino all'ultimo uomo ».

Nell'affermare appunto la sua teoria dei consigli, Gramsci vede in essi l'istituto tipico della società socialista, « liberazione di forze produttive proletarie, espressione diretta dei proletari in quanto tali ». Mentre il sindacato e il partito appaiono *élites* estranee al luogo di lavoro, organi burocratici esterni e sovrapposti, egli afferma invece che del consiglio il lavoratore fa parte per la sua stessa funzione di produttore. « Allora l'operaio è produttore, perché ha acquistato coscienza della sua funzione nel processo produttivo in tutti i suoi gradi, dalla fabbrica alla nazione, al mondo ». « Il consiglio operaio di fabbrica è la cellula di un processo storico che deve continuare nell'Internazionale comunista, non piú come organizzazione politica del proletariato rivoluzionario, ma come organizzazione di tutta la convivenza umana, nazionale e mondiale ».

I consigli pertanto son visti da Gramsci come « una creazione *libertaria* della classe operaia »; ma al tempo stesso, nel trovarsi di fronte al problema della conquista del potere politico, egli li mette in situazione di subordinazione al partito, « embrionale apparecchio di governo ». « Il partito rimane *una superiore gerarchia* di questo irresistibile movimento delle masse, il partito esercita *la piú efficace delle dittature*, che nasce dal prestigio, che è l'accettazione cosciente e spontanea di *un'autorità* che si riconosce indispensabile per la buona riuscita dell'opera intrapresa ».

Queste testuali espressioni di Gramsci, che Tamburrano cita dagli articoli dell'« Ordine Nuovo » e che preannunciano già la sua teoria dell'*egemonia*, non solo fanno evidente in lui il conflitto fra lo spirito libertario e l'autoritario, ma rendono anche facilmente comprensibile come, a partire dal 1920, egli (secondo rileva Tamburrano) lasci passare in second'ordine i problemi dei consigli, rivolgendo tutte le sue energie alla critica dell'azione (o inazione) del partito socialista ed alla creazione di un altro partito politico (il comunista). Attraverso la sempre piú grave scissione dai socialisti, che nel progressivo dissolvimento dello Stato democratico contribuisce all'aumento di potenza del fascismo, Gramsci e il gruppo di « Ordine Nuovo » arrivano (con grave delusione

di Gobetti) all'abbandono della teoria dei consigli ed all'affermazione della dittatura del partito comunista (« organo indispensabile della lotta rivoluzionaria del proletariato »), affermando che « la massa comprenderà che questa *terribile dittatura* è la massima garanzia contro i tradimenti e gli imbrogli ».

Tuttavia ancora nel 1922 la teoria dei consigli appare nelle *tesi sindacali* per il congresso del partito, che riaffermano la necessità di essi come « l'espressione storica concreta dell'aspirazione del proletariato alla propria autonomia »; ma non li considerano piú come organi del potere proletario, bensí come strumenti del partito, che successivamente sono sostituiti dalle cellule di fabbrica, organi diretti del partito stesso. Nella lotta con Bordiga, Gramsci va orientandosi sempre piú decisamente in senso bolscevico e leninista: il partito diventa l'agente unico e responsabile della rivoluzione; la subordinazione al Comintern è sempre piú energicamente reclamata; nelle *Tesi di Lione* (1926), come lo stesso Tamburrano deve riconoscere (p. 170), « viene implicitamente formulata e spiegata la teoria delle forze motrici della rivoluzione e viene affermato il ruolo preminente del partito..., avanguardia di esse »; e si specifica: « storicamente spetta al partito russo una funzione predominante e direttiva nella costruzione di una internazionale comunista ».

Nel sostituire ai consigli di fabbrica, sorgenti « dall'intimità del processo produttivo », l'organizzazione *politica* del partito, Gramsci dichiarava già in un articolo dell'ottobre 1925 (preparatore delle *Tesi di Lione*) che « la questione delle cellule è la questione della direzione delle masse, cioè della preparazione della dittatura del proletariato ». All'organizzazione libertaria sorgente dal basso è ormai sostituita quella autoritaria che scende dall'alto, cioè il partito che opera attraverso le cellule per dirigere le masse, ed è a sua volta una cellula del Comintern, diretta dalla Russia.

Poco vale che Gramsci dichiari ancora, nelle *Tesi di Lione*, che « non bisogna credere che il partito possa dirigere la classe operaia per un'imposizione autoritaria esterna: questo non è vero né per il periodo che precede né per il periodo che segue la conquista del potere ». Ormai l'abbandono della formazione spontanea dei Consigli, che rispecchia quello che s'era compiuto in Russia rispetto ai Soviet, segna l'imitazione dell'esempio russo anche nel potere egemonico conferito al partito. Il conflitto fra la tendenza libertaria e la totalitaria si è risolto in Gramsci, fra il 1925 e il 1926, a favore della concezione autoritaria.

Ma a questo punto interviene il suo imprigionamento che lo isola

per dieci anni, fino alla morte, da ogni azione e lotta politica. E in questo isolamento, secondo Tamburrano, una revisione dei suoi presupposti avrebbe allontanato Gramsci da quella « certa statolatria », che in alcune note dei *Quaderni* pare attribuire alla Russia, e lo avrebbe condotto ad una nuova prospettiva democratica. È questo il punto che specialmente dev'essere discusso.

Su altri punti, pur essenziali, dell'interpretazione del pensiero gramsciano, sono sostanzialmente d'accordo con Tamburrano: così riguardo al problema del rapporto di Gramsci con Croce, e soprattutto al concetto del marxismo come filosofia della prassi o umanismo che (secondo una dichiarazione dei marxiani *Manoscritti* del 1844, che pure Gramsci non poté conoscere) « si distingue tanto dall'idealismo quanto dal materialismo, ed è al tempo stesso la verità unificatrice di entrambi ».

È merito di Gramsci, come in genere (nota Tamburrano) del filone italiano del marxismo, di aver decisamente distinto la filosofia della prassi dall'economismo storico, di aver rivalutato l'uomo come artefice della sua storia, che creando e modificando il suo mondo sociale crea e modifica progressivamente se stesso; è merito suo e della miglior tradizione marxista italiana di aver superato il dualismo di struttura e sovrastruttura nel riconoscimento dell'unità della vita sociale e del processo storico, in cui tutti i momenti e gli aspetti compiono uno scambio continuo di azioni e reazioni mutue; è suo merito l'aver riconosciuto che « gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti sul terreno delle soprastrutture », e che questa coscienza stimola ed orienta la loro azione storica sul terreno medesimo delle strutture sociali, generando i processi di trasformazione della società e degli uomini stessi.

In tutti questi punti, in cui Gramsci si oppone all'*ortodossia* del « materialismo dialettico », la sua battaglia e la sua orientazione dottrinale sono strettamente affini a quelle sostenute già da Labriola e da me, senza che per questo io pretenda di aver influito su di lui, non ostante l'affermazione di chi mi obbietta (Santarelli in *Critica marxista*) che nel carcere Gramsci commentò il mio *Materialismo storico*. E non ostante il fatto che nel 1922 egli pose in caricatura su « Ordine Nuovo » alcune mie pagine su *Le condizioni di una rivoluzione sociale*, che svolgevano i concetti della maturità storica, oggettiva e soggettiva, affermati da Marx nella prefazione alla *Critica dell'economia politica*, e non ostante la sua celebrazione della rivoluzione russa come « rivoluzione contro il *Capitale* di Marx », i suoi *Quaderni* si richiamano ripetuta-

mente a quei principî marxistici, dichiarandoli essenziali per « la fissazione del punto catartico », che « diventa cosí il punto di partenza di tutta la filosofia della prassi ».

È in ciò evidente una antinomia di tendenze, che ho già messo in rilievo nel mio saggio *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi.* Ma qui mi preme piú di porre in luce l'altra antinomia già accennata, fra la tendenza libertaria e l'autoritaria, che investe il concetto gramsciano dell'*egemonia.*

Verso un'esigenza di libertà Gramsci era spinto dal fatto stesso di riconoscere la realtà ed azione storica di soprastrutture e fenomeni spirituali (morali, politici, religiosi, culturali, ecc.), di cui giudicava assurda la riduzione a pure apparenze. Ciò corrisponde all'umanismo marxiano, che al centro del processo storico pone l'uomo reale nella sua integrità, di cui sono elemento e parte integrante quei riflessi ideologici ai quali, appunto per questa loro immanenza nel processo della vita reale, Marx nega una sussistenza autonoma e una storia separata, senza negarne per ciò la realtà e l'azione storica.

Da questa concezione umanistica – che rivive in Gramsci per quanto egli non potesse conoscerne le espressioni piú significative, dei *Manoscritti* del 1844 e dell'*Ideologia tedesca* – Marx era tratto appunto all'esigenza proclamata nel *Manifesto,* di una società in cui il libero sviluppo di ciascuno fosse condizione del libero sviluppo di tutti. Nelle stesse espressioni dei *Manoscritti* e dell'*Ideologia tedesca,* che parlano continuamente di « individui », Marx mostrava quanto intimamente la preoccupazione per la personalità individuale fosse costitutiva delle sue finalità sociali.

Ora che l'esigenza cosí viva in Marx fosse sentita anche da Gramsci nella sua adesione all'umanismo marxiano ho già documentato altra volta, citando dal suo libro *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce* alcune dichiarazioni significative sulla libertà della scienza e della discussione scientifica e filosofica, le quali, in virtú della unità e identità da lui affermate tra filosofia e storia, che sempre « formano blocco », vengono a investire tutto il processo della storia e della vita sociale, compresa la sfera della politica. Credo opportuno, per la loro importanza, richiamare qui nel loro testo quelle dichiarazioni, integrandole con altra citazione segnalata a sua volta da Tamburrano.

Affermando l'esigenza di libertà della ricerca scientifica (p. 18) scriveva Gramsci: « Pare necessario che il lavoro di ricerca di nuove verità e di migliori, piú coerenti e chiare formulazioni delle verità stesse sia lasciato all'iniziativa libera dei singoli scienziati, anche se essi con-

tinuamente ripongano in discussione gli stessi principî che paiono piú essenziali ». Che questa esigenza di libera iniziativa valga anche sul terreno politico e per il funzionamento di ogni organismo democratico, appar chiaro dal passo delle *Note sul Machiavelli* (p. 158) segnalato da Tamburrano, ove si contrappone il « centralismo democratico » (formazione libera e spontanea di una coscienza collettiva) al « centralismo organico » (imposizione dall'alto di credenze dogmatiche, che debbono essere accolte passivamente senza discussione). Questo secondo sistema (nota Gramsci) è necessario alla Chiesa cattolica, per cui « ogni forma di intervento dal basso » significherebbe disgregazione: « ma per altri organismi è quistione di vita non il consenso passivo e indiretto, ma quello attivo e diretto, la partecipazione quindi dei singoli, anche se ciò provoca un'apparenza di disgregazione e di tumulto. Una coscienza collettiva, e cioè un organismo vivente, non si forma se non dopo che la molteplicità si è unificata attraverso l'attrito dei singoli... Un'orchestra che fa le prove, ogni strumento per conto suo, dà l'impressione della piú orribile cacofonia; eppure queste prove sono la condizione perché l'orchestra viva come un solo strumento ».

La libertà qui è reclamata come essenziale e necessaria; ma nella nota su *La discussione scientifica* (p. 21 del *Materialismo storico*) la giustificazione utilitaria della libertà è associata all'esigenza di rispetto per le opinioni dissenzienti contro il dogmatismo delle *ortodossie* che pretendono soffocare le *eresie*. « Nell'impostazione dei problemi storico-critici, non bisogna concepire la discussione scientifica come un processo giudiziario, in cui c'è un imputato e c'è un procuratore che, per obbligo d'ufficio, deve dimostrare che l'imputato è colpevole e degno di essere tolto dalla circolazione. Nella discussione scientifica, poiché si suppone che l'interesse sia la ricerca della verità e il progresso della scienza, si dimostra *piú avanzato* chi si pone dal punto di vista che l'avversario può esprimere un'esigenza che dev'essere incorporata, sia pure come un momento subordinato, nella propria costruzione. Comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell'avversario (e talvolta è avversario tutto il pensiero passato) significa appunto essersi liberato dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore di cieco fanatismo ideologico), cioè porsi da un punto di vista *critico*, l'unico fecondo nella ricerca scientifica ».

L'esigenza del rispetto e della serenità giudicativa di fronte alle opinioni degli avversari si converte poi in esigenza di giustizia, pur associandosi sempre alla coscienza dell'utilità di comprendere gli avversari, in altra nota *Sul concetto di scienza* (p. 137): « Ancora: *occorre essere*

giusti cogli avversari, nel senso che bisogna sforzarsi di comprendere ciò che essi realmente hanno voluto dire e non fermarsi maliziosamente ai significati superficiali e immediati delle loro espressioni. Ciò si dica, se il fine propostosi è di elevare il tono e il livello intellettuale dei propri seguaci, e non quello immediato di fare il deserto intorno a sé con ogni mezzo e maniera. Occorre porsi da questo punto di vista: che il proprio seguace debba discutere e sostenere il proprio punto di vista in discussione con avversari capaci e intelligenti, e non solo con persone rozze e impreparate che si convincano *autoritativamente* o per via *emozionale*. La possibilità dell'errore deve essere affermata e giustificata, senza con ciò venir meno alla propria concezione, perché ciò che importa non è già l'opinione di Tizio, Caio o Sempronio, ma quell'insieme di opinioni che sono diventate collettive, un elemento e una forza sociale: queste occorre confutare, nei loro esponenti teorici piú rappresentativi e degni anzi di rispetto per altezza di pensiero e anche per *disinteresse* immediato, e non già pensando di aver con ciò *distrutto* l'elemento e la forza sociale corrispondente (che sarebbe puro razionalismo illuministico), ma solo di aver contribuito: 1) a mantenere nella propria parte e rafforzare lo spirito di distinzione e scissione; 2) a creare il terreno perché la propria parte assorba e vivifichi una propria dottrina originale, corrispondente alle proprie condizioni di vita ».

È dunque sopra tutto nell'interesse della propria parte che si considera utile e necessario ascoltar la voce di quello che la Chiesa chiamava l'*advocatus diaboli*; ma interviene anche una coscienza critica della propria possibilità di errare, ed una esigenza di equanimità, giustizia e rispetto per il pensiero divergente dal nostro. La libertà è reclamata con una motivazione molteplice e complessa.

Ma qui appunto sorge un problema. Alla prima delle affermazioni sopra citate (per la libertà della ricerca scientifica) segue l'osservazione che « non sarà del resto difficile mettere in chiaro quando tali iniziative di discussione abbiano motivi interessati e non di carattere scientifico »; e con tali parole sembra evidente che il giudizio in proposito sia deferito alla opinione pubblica liberamente informata e che ciò implichi piena libertà di espressione e discussione delle idee. Ma come si spiegano allora le linee immediatamente seguenti? Continua infatti Gramsci: « Non è del resto impossibile pensare che le iniziative individuali siano disciplinate e ordinate, in modo che esse passino attraverso il crivello di accademie e istituti culturali di vario genere, e *solo dopo essere state selezionate diventino pubbliche* » (*Il materialismo storico*, pp. 18-19. Il corsivo è mio).

Alla mia osservazione che questo è un suggerimento di censura preventiva, che sottrae la funzione discriminatoria alla libera e pubblica critica e discussione, Tamburrano risponde (p. 291) che la mia paura è un fantasma senza corpo, perché il punto di vista di Gramsci è quello dell'efficienza, per cui egli prospetta le due ipotesi: o dell'iniziativa incontrollata, che con riesami interminabili impedisce la scoperta e utilizzazione della *verità*, o di una disciplina delle ricerche diretta a evitare perdite di tempo inutili, ed organizzata attraverso istituti scientifici. « Gramsci pone il problema non in rapporto all'aspetto *politico* della questione, ma in relazione alla praticità, efficienza, costruttività della ricerca ».

Se non che Gramsci stesso aveva dichiarata necessaria la libera iniziativa dei singoli, « anche se continuamente riponga in discussione i principî piú essenziali »; e d'altra parte l'aspetto *politico* è immancabile in questo paternalismo, che potrebbe esser esercitato solo dallo Stato, che affidasse ad organi appositi l'ufficio di sorveglianza e tutela, permettendo che fossero rese pubbliche solo le iniziative *selezionate*. Se questa non è censura preventiva, quale altro sistema può esser riconosciuto per tale? L'accademia o istituzione arbitra di determinare a quali idee o proposte possa concedersi la pubblicazione e a quali no, somiglia un po' alla Sacra Inquisizione che impone a Galileo di non parlar piú del sistema copernicano o all'accademia russa che condanna al silenzio i negatori dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Senza contare poi la possibilità di errori nel giudizio dei presunti competenti, come nel caso dei matematici alessandrini che lasciaron cadere nel silenzio e nel vuoto della loro incomprensione il *Metodo relativo ai teoremi meccanici* di Archimede, o in quello di Auguste Comte, che condannava come inutili e respingeva le ricerche microscopiche in biologia.

Sussiste pertanto in pieno il problema sopra enunciato: come si spiega la contradizione di Gramsci fra il riconoscimento esplicito della esigenza di libertà e l'idea dell'imposizione di una tutela e censura sul diritto di render pubblica qualsiasi veduta ed opinione? È evidente una antinomia da cui la sua coscienza è tirata in opposte direzioni; e la radice di essa mi sembra debba riconoscersi nella sua teoria dell'*egemonia*, che converte in universale ed applica anche all'auspicata società futura una condizione riconosciuta come realtà storica in ogni dominio di classe e tradotta quindi in esigenza per la classe rivoluzionaria nella sua lotta per la vittoria.

Gramsci mette in rilievo il fatto che il potere delle classi dominanti piú che alla violenza e alla coercizione è affidato al consenso dei domi-

nati: attraverso tutta la complessa rete di influenze psicologiche, pedagogiche, culturali formatrici dell'opinione pubblica, « il *principio* della classe dominante – egli dice – è stato popolarizzato, cioè è stato diffuso fra i diretti, ridotto a *senso comune* » (*Il materialismo storico*, pp. 5-20). Per scuotere il giogo, i dominati debbono liberarsi dell'estraniazione ideologica, affermare la *loro* ideologia, conferirle la forza delle *credenze popolari*, attuare il *blocco storico* di teoria e pratica, creare la *egemonia* del proprio gruppo sociale sopra i gruppi subordinati.

Il compito di attuare questo processo per la rivoluzione proletaria è affidato da Gramsci al partito comunista, « crogiolo dell'unificazione di teoria e pratica, intesa come processo storico reale »; e questa sua concezione può essere perfettamente comprensibile per la fase della lotta per il rovesciamento della classe dominante, che è una fase più negativa che costruttiva. Ma poi la esigenza dell'*egemonia* – per cui la conquista delle coscienze è considerata condizione necessaria per la conquista del potere da parte della classe rivoluzionaria, che dev'essere *dirigente* per poter diventare *dominante* – resta prigioniera di questi concetti di « dirigenti » e « dominanti », che suppongono necessariamente i « diretti » e i « dominati ». Essa infatti è proiettata nella visione della società futura con la teoria del *moderno Principe*, che suppone una distinzione persistente di dirigenti e diretti, di apparato e di massa, di *intellettuali organici* da una parte, incaricati di esercitare l'azione educativa e conservare il consenso « spontaneo » del popolo e la legalità e la disciplina, ed il popolo stesso dall'altra parte, che accetta la direzione spirituale, consente ed obbedisce.

La creazione della nuova umanità e della nuova cultura non appare così opera della totalità universale del proletariato, ma delle *élites*, che pur essendo sorte dal suo seno, si costituiscono di fronte ad esso in *moderno Principe*.

Vero è che questa creazione di *élites* d'intellettuali, « che sorgono direttamente dalla massa, pur rimanendo a contatto con essa per diventare le *stecche del busto* », è presentata da Gramsci come lavoro incessante « per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari, cioè per dare personalità all'amorfo elemento di massa » (*Il materialismo storico*, p. 17); ma questa personalità non si costituisce nella massa stessa, né universalmente nei suoi componenti, bensì nel *moderno Principe*, che si distingue dalla massa e serba contatto con essa solo per imprimerle la propria forma, che la massa riceve passivamente come il busto la riceve dalle stecche. L'azione costrittiva delle stecche dev'esser permanente perché il busto non si sformi: così (osserva Gramsci) da-

ta la « estrema labilità nelle convinzioni nuove delle masse popolari » (p. 12), la creazione di una nuova mentalità, che abbia il fermo vigore delle *credenze popolari*, esige la costante ripetizione, che « è il mezzo piú efficace per operare sulla mentalità popolare » (p. 17).

Nel lungo e difficile processo di creazione degli « intellettuali organici », che devono costituire il *moderno Principe*, « la fedeltà e la disciplina – dice Gramsci – sono inizialmente la forma che assume l'adesione della massa, e la sua collaborazione allo sviluppo dell'intero fenomeno culturale » (p. 12); ma che non si tratti solo di esigenza e condizione *iniziale*, bensí permanente, appare dalle dichiarazioni che seguono: « perciò si può dire che i partiti sono gli elaboratori delle nuove intellettualità *integrali e totalitarie* » (p. 13); giacché « nelle masse in quanto tali la filosofia non può esser vissuta che come una fede » (p. 16).

Sono, evidentemente, dichiarazioni molto significative, la cui interpretazione non può esser dubbia o discutibile.

E nessuno sforzo di abilità esegetica può riuscir a dare un significato democratico al passo del libro su *Machiavelli* che ha impressionato piú specialmente Matteucci e me nei nostri studi sul pensiero di Gramsci, e che qui torno a citare testualmente: « Il moderno Principe, sviluppandosi, sconvolge tutto il sistema di rapporti intellettuali e morali, in quanto il suo svilupparsi significa appunto che ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo. Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume » (*Machiavelli*, p. 8).

In una concezione democratica il posto dell'imperativo categorico o della divinità spetta all'umanità, alla collettività universale e al suo bene, non al Principe, antico o moderno che sia, e al suo potere: la collocazione di un Principe sul trono o sull'altare della venerazione popolare converte le *élites* politiche, burocratiche, tecnocratiche, investite di tale autorità, in dominatrici delle masse e delle coscienze. Questa via può condurre solo al totalitarismo come in Russia; e senza dubbio la suggestione dell'esempio russo ha influito sulla concezione gramsciana dell'egemonia.

La quale non cancella per certo dalla coscienza di Gramsci l'esigenza opposta di libertà, da lui fortemente sentita ed a volte vigorosamente espressa; ma costituisce uno dei poli opposti fra cui la sua coscienza

oscilla. E questa antinomia va riconosciuta come una caratteristica tipica dello spirito di Gramsci, il cui dramma interiore è tuttavia, nelle sue manifestazioni, degno del rispetto dovuto ad ogni espressione sincera di un pensiero travagliato.

Buenos Aires, ottobre 1963.

Chiarimenti sulla filosofia della prassi

Pubblicato in « Critica Sociale », LVIII, n. 21, 5 novembre 1966, pp. 584-85.

Caro Faravelli,

ti ringrazio di avermi segnalato e mandato la nuova edizione della *Storia della filosofia italiana* di E. Garin, richiamando la mia attenzione sulle pagine che egli mi dedica, piene di una simpatia cordiale, di cui gli sono profondamente grato. Ma tu mi inciti anche a discutere per i lettori di « Critica Sociale » l'obiezione che il Garin mi fa a proposito di una mia frase in cui gli par di veder risorgere, nella mia filosofia della prassi, quel fatalismo della « autocritica delle cose » che pure io avevo combattuto: di modo che, a suo parere, io tornerei a ridurre la volontà rivoluzionaria, o decisione di cambiare il mondo, alla registrazione di un cambiamento in atto; con che « la praxis che si rovescia » verrebbe a svuotarsi di ogni effettiva carica rivoluzionaria.

Ora questo tuo invito a discutere mi fa in certo modo un obbligo di chiarire il mio pensiero per la « Critica Sociale », che da tanti anni ne ha accolto l'espressione e gli ha dato un generoso consentimento, e che anche nelle recentissime *Nuove tesi* di « Critica Sociale » dichiarava che « con la sua potente carica di rinnovamento ideologico e di suggestione pratica il marxismo, o meglio l'interpretazione che ne ha dato la migliore scuola italiana – da Antonio Labriola a Filippo Turati e a Rodolfo Mondolfo – è stato una delle forze determinanti nella dinamica politico-sociale di questo periodo ». Questo giudizio non sarebbe giustificato nei miei riguardi, se la mia interpretazione riducesse la prassi storica e la sua azione di rinnovamento a riflesso e registrazione di una necessità oggettiva: debbo quindi a « Critica Sociale » ed ai suoi lettori un chiarimento su questo punto.

Sin dal 1912, nel mio libro sul *Materialismo storico in F. Engels* e negli scritti su *Socialismo e filosofia* per « L'Unità » di Salvemini, ho

cercato di metter in chiaro che il marxismo è « filosofia della prassi », in cui il concetto critico-pratico di necessità storica è bensí contrapposto a tutte le forme di utopia, ma è anche opposto ad ogni determinismo fatalistico.

« Il concetto di necessità storica – scrivevo nel X capitolo del libro su Engels – che è quasi la chiave di volta di questa dottrina, è stato scambiato con quello della fatalità di processi obiettivi, cui gli uomini, la loro volontà, la loro azione consapevole soggiacciano senza alcuna possibilità o efficacia di reazione, come senza effetto alcuno sul movimento del mare resta il bianco spumeggiare delle onde, che ne è pure il lato piú appariscente ». Ripudiando in nome del volontarismo della prassi tale determinismo storico, mi opponevo anche ad Antonio Labriola, che una volta aveva parlato di « autocritica delle cose, che farebbe pensare a una forza, immanente alla realtà, di negazione continua e superamento di se stessa, contro la quale gli uomini, che ne sarebbero trascinati, nulla potrebbero: non essi darebbero vita alla storia, *ma ne sarebbero vissuti* ».

In questa concezione deterministica (da cui del resto il Labriola era ben lontano, anche se aveva usato un'espressione che si prestava a simile interpretazione) accade effettivamente ciò che il Garin attribuisce a me: che la decisione di cambiare il mondo non appartiene alla volontà operante, ma si riduce alla registrazione di un cambiamento in atto. Ma appunto a tale oggettivismo (deterministico, non ostante la sua veste dialettica) io opponevo la rivendicazione del momento soggettivo della volontà e della coscienza di classe e della sua lotta di conquista. « Se l'ambiente fosse tutto, dalla sua azione continuata potrebbe risultare soltanto un sempre piú completo adattamento degli uomini ed un consolidamento sempre maggiore delle condizioni esistenti, non le rivoluzioni, grandi o piccole, rapide o lente ».

« Ma nell'adattamento passivo non compare la volontà, non si rivela la coscienza di classe. Il sentimento e l'azione di classe appaiono come reazione, come negazione delle circostanze esterne, che tendono a superare » (*ibid.*).

Se non che la coscienza di classe e la sua azione rivoluzionaria non si destano e non si dispiegano se non in corrispondenza ed antitesi a condizioni storiche reali, risultato della prassi precorsa, che esse vogliono superare. « Le condizioni oggettive debbono esser mature per offrire la possibilità del cangiamento sociale; ma questa possibilità oggettiva deve tradursi in necessità soggettiva, che spinga la volontà e diriga l'azione per potersi trasformare in effettiva realtà » (*Materialismo stori-*

co, cap. cit.). La filosofia della prassi è una concezione critico-pratica, profondamente consapevole della condizione che la prassi nuova non può procedere se non dal punto al quale sia pervenuta la prassi precedente: anche se il movimento storico procede per via di antitesi e negazioni, ci deve esser sempre una corrispondenza fra la posizione esistente e la sua negazione rivoluzionaria.

Questo carattere critico-pratico, per cui la filosofia della prassi si contrappone a tutte le utopie e alle creazioni arbitrarie di *miti*, è stato riconosciuto chiaramente dallo stesso Gramsci, quando richiamava « le due proposizioni della prefazione alla *Critica dell'economia politica* » riguardanti la maturità delle condizioni materiali necessaria alla maturità della coscienza ed azione di classe rivoluzionaria; e le dichiarava essenziali per la « fissazione del punto catartico, che diventa cosí il punto di partenza di tutta la filosofia della prassi ». Ma non per questa sua dichiarazione, certamente, Garin gli attribuirebbe una riduzione della volontà rivoluzionaria alla registrazione di un cambiamento in atto.

Se l'attribuisce a me, è per l'interpretazione che dà della mia frase riguardante la corrispondenza fra la maturità delle condizioni materiali e la maturità spirituale delle classi rivoluzionarie. Non la interpreta cioè nel senso che Gramsci esprimeva citando Marx (« l'umanità si pone sempre solo quei compiti che essa può risolvere...; il compito stesso sorge solo dove le condizioni materiali della sua risoluzione esistono già, o almeno sono nel processo del loro divenire »), bensí nel senso di farmi attribuire alla maturità spirituale delle classi rivoluzionarie la sola funzione di rispecchiare e registrare *in esatta corrispondenza* (cioè in dipendenza e derivazione, come effetto dalla sua causa) la maturità delle condizioni materiali. Sarebbe dunque lo sviluppo dialettico delle condizioni materiali per se stesse, l'ineluttabilità delle cose, la necessità del corso storico la sola vera realtà; e la volontà rivoluzionaria e l'azione di classe non ne sarebbero che un puro riflesso e una semplice registrazione.

Ora ciò va contro a tutta la mia interpretazione della filosofia della prassi, che potrebbe prendere per motto le parole di Marx contro Bauer (*La sacra famiglia*) da me ripetutamente messe in evidenza: « La storia non fa nulla; essa non possiede alcun enorme potere, essa non combatte nessuna lotta. È piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente, che fa tutto, che possiede e che combatte; la storia non è una qualche cosa che si serva dell'uomo come mezzo per conseguire coi propri sforzi degli scopi – quasi fosse una persona per sé stante – ma essa è null'altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi ».

In conformità con queste idee ho sempre sostenuto un'interpretazione umanistica del marxismo, una concezione della filosofia della prassi come umanismo, intitolando anche recentemente una edizione messicana di miei saggi marxistici *El humanismo de Marx* (México 1964).

Certamente la rivendicazione della prassi umana nella storia non significa una sua arbitrarietà e indipendenza delle condizioni esistenti, che sono il risultato dell'attività precedente. Secondo le mie dichiarazioni che lo stesso Garin opportunamente cita, « l'attività precedente, nei suoi risultati, diventa condizione e limite dell'attività successiva, che però si afferma come opposizione a ciò che preesiste e tende a superarlo dialetticamente. Quindi la conoscenza delle condizioni e dei limiti qui è parte essenziale dello sviluppo della volontà; il momento pratico non si disgiunge dal momento critico ». Questo è il mio concetto della prassi che si rovescia, secondo la terza glossa di Marx a Feuerbach, dichiarante che « il coincidere, nella storia, del variar dell'ambiente e dell'attività umana, o autotrasformazione può essere inteso solo come prassi rivoluzionaria ».

Prassi storica, dunque, collocata nella storia e trasformante la storia, essa non perde la sua carica rivoluzionaria per il fatto di essere sempre condizionata dalla storia precorsa, di cui vuol essere la negazione dialettica.

Con ciò credo di aver chiarito il mio pensiero per i lettori della « Critica Sociale », secondo il tuo desiderio. Affettuosamente tuo

Rodolfo Mondolfo

Buenos Aires, ottobre 1966.

Indice dei nomi

Adoratskij, Vladimir Viktorovič, 330, 332, 333, 340, 342, 357 n, 363 n, 364.
Alessandri, Cesare, 154 n.
Alessandro III, re di Macedonia, *detto* Magno, 215 n.
Althusius, Johannes, 40.
Andler, Charles, 106 n, 346.
Andrée, Salomon August, 205.
Antoni, Carlo, 305, 309, 310.
Archimede, 287, 406.
Ardigò, Roberto, 266 n.
Arfé, Gaetano, 374.
Aristotele, 22, 346.
Asturaro, Alfonso, 97.

Bachmann, W., 348 n.
Bacon, Francis, 162, 173-75.
Bakunin, Michail Aleksandrovič, 45 n.
Balabanoff, Angelica (Anželika Isaakovna Balabanova), 119 n.
Barbagallo, Corrado, 212 n, 215 n.
Bartellini, Ermanno, 247-52, 254, 255, 257, 258.
Barth, Paul, 13 n.
Bassi, Enrico, 279.
Basso, Lelio, *vedi* Filodemo, Prometeo.
Bauer, Bruno, 45 n, 62, 165, 267, 316, 325, 329, 338, 339, 348, 349 n, 352, 353, 356, 358, 359, 394.
Bauer, Edgar, 329, 338, 339, 359-61, 394, 412.
Bauer, Otto, 196 n, 201 n.
Beaussire, Emile-Jacques-Armand, 57 n.
Bentham, Jeremy, 369.
Bergson, Henri-Louis, 80, 83.
Bernstein, Eduard, 97 n, 100, 104 e n, 105 n, 106 n, 109 n, 180 n, 220, 389.
Blanc, Jean-Joseph-Charles-Louis, 55, 376.
Blanqui, Louis-Auguste, 376.
Bobbio, Norberto, 326, 348, 349, 363 n, 370, 373 n.
Böhme, Jakob, 16, 19, 32, 35 n, 49 n.
Bologna, Sergio, 248.
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, visconte de, 138 n.
Bordiga, Amadeo, 119 n, 154 n, 401.
Borgia, Cesare, *detto* il duca Valentino, 297.
Boutroux, Etienne-Emile-Marie, 80, 83.
Bradley, Francis Herbert, 80.
Brentano, Ludwig Joseph, *detto* Lujo, 6.
Bruno, Giordano, 60, 64, 173-75, 177, 193, 204, 205, 221, 223, 229.
Bucharin, Nikolaj Ivanovič, 282, 285-87, 292 n, 372.
Buchner, Ludwig, 13 n.
Bunsen, Christian Karl Josias, 44 n.
Burke, Edmund, 177.

Cabrini, Angiolo, 120 n.
Cantimori Mezzomonti, Emma, 388.
Caramella, Santino, 261, 267.
Carlyle, Thomas, 62, 267, 270, 342, 375.
Carneade, *vedi* Levi, Alessandro.
Cartesio, *vedi* Descartes, René.
Castracani, Castruccio, 297.
Chiappelli, Alessandro, 13 n, 97, 98 n, 103.
Ciccotti, Francesco, 6, 9 n, 13 n, 47 n, 55, 109 n, 113 n, 154 n.
Čičerin, Georgij Vasil'evič, 161.
Colucci, Tullio, 79-82, 86-90, 91, 92, 94, 119.
Comte, Auguste, 45, 102, 118, 120, 250, 266, 406.
Condillac, Etienne Bonnot de, 14, 23, 129.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di, 102, 133, 178.
Cornu, Auguste, 357.
Croce, Benedetto, 29 n, 37 n, 46 n, 97 e n, 100 n, 102, 280, 285, 292, 293, 387, 402.

Darwin, Charles Robert, 72, 73, 236.
De Felice, Renzo, 169.
Democrito, 40, 350, 368.
De Ruggiero, Guido, 169, 398.
Descartes, René, 23, 173 e n, 174.
De Stefani, Alberto, 219.
Diambrini Palazzi, Sandro, 242 e n.
Di Carlo, Eugenio, 13 n.
Dühring, Karl Eugen, 71, 109, 218, 318.
Dunaevskaja, Raja, *vedi* Dunayevskaya, Raya.
Dunayevskaya, Raya, 372, 374-80, 382-84, 386, 389, 390, 393, 398, 399.
Duncker, H., 337.

Einaudi, Luigi, 149.
Eisner, Kurt, 155, 167.
Empedocle, 178.
Engels, Friedrich, 6, 7, 8, 9 e n, 45 e n, 47 n, 51 n, 55-58, 61-63, 66, 71, 79, 81-85, 87, 89, 90, 92, 94, 95, 97-114, 116, 123, 127, 133,

134, 139, 140, 151, 162, 179-81, 202, 208, 218, 220-22, 225, 232, 235, 240, 242, 243, 247, 249, 252, 267, 268, 270, 274, 275, 281, 286, 292 e n, 306-10, 312, 313, 315-21, 323, 325, 329, 330, 338-40, 347, 349-52, 355, 357-360, 362 e n, 365, 369, 380, 389, 395, 411.
Epicuro, 40, 45, 92, 350 e n, 368.
Eraclito, 119 n, 141, 178.
Ernst, Fritz, 71, 109, 218.

Faravelli, Giuseppe, 410.
Farinelli, Arturo, 44 n.
Favaro, 212 n.
Fazio Allmayer, Vito, 175 e n.
Ferrari, Giuseppe, 129, 141, 282, 293.
Feuerbach, Ludwig Andreas, 8-78, 82-84, 89, 91-95, 97, 98, 101, 103-5, 109, 113, 124, 128 e n, 133-36, 139, 165, 170, 173, 179, 220-22, 262, 266 n, 267-69, 280, 292, 294, 313, 316, 317, 325, 326, 329, 330, 335, 347-55, 359, 362, 363, 375, 413.
Fichte, Johann Gottlieb, 139 n, 171 e n, 179, 196, 260, 269.
Flint, 44 n.
Filodemo, Prometeo (*pseudonimo* di Lelio Basso), 248, 260-65, 266-70.
Foscolo, Ugo, 297.
Fourier, François-Marie-Charles, 340, 359 n.
Fovel, Massimo, 159.
Fromm, Erich, 362, 366, 367-73, 375, 376.

Galilei, Galileo, 175, 287, 406.
Galli, Giorgio, 387, 389.
Garin, Eugenio, 410-13.
Gentile, Giovanni, 9 n, 13, 14, 20, 21 n, 22 n, 24 n, 26, 28 n, 34 n, 41 e n, 42 e n, 45 n, 50 n, 53, 54 e n, 91-93, 97 n, 173 n, 174 e n, 175 e n.
Gini, Corrado, 219.
Giuliano, Balbino, 217, 242.
Gobetti, Piero, 227, 401.
Goha, *detto* le simple, 261.
Gori, Agostino, 45 n.
Gramsci, Antonio, 146 n, 279-304, 323, 398-409, 412.
Grün, Karl, 45 e n, 46, 53, 57 n, 95, 325.
Grünberg, Carl, 128.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12 n, 18, 19, 28, 30, 33 n, 37, 46 n, 47, 51 n, 56, 60, 63, 68, 91, 92, 95, 99 e n, 103, 119 n, 120 n, 125, 131, 133, 177, 211, 215, 218, 260, 268, 280, 315, 317, 326, 328, 329, 349 e n, 351, 353, 354, 358, 374, 375, 389, 393.
Helvétius, Claude-Adrien, 92, 115, 130, 170, 171, 190, 191, 263.
Herder, Johann Gottfried von, 44 n.
Hess, Moses, 95.
Hilferding, Rudolf, 305-11.
Hobbes, Thomas, 14, 40, 41 n, 92.
Höffding, Harald, 9 n, 45 n.

Jaeger, Werner, 346.
James, William, 80.

Kant, Immanuel, 23, 44 n, 49, 266 n.
Kautsky, Karl, 97 n, 100, 105 n, 106 n, 107, 153.
Kierkegaard, Sören Aabye, 368.
Kolb, W., 105 n.
Kriege, Hermann, 46, 54, 62, 84.
Kuhlmann, Georg, 325.

Labriola, Antonio, 12 n, 15 n, 22 n, 24 n, 35 n, 39 n, 43 n, 49 n, 51 n, 97-99, 101, 103 n, 105 n, 114, 121, 122, 135, 242-46, 279-81, 346, 347, 358, 372, 387, 388, 295, 402, 410, 411.
Labriola, Arturo, 8, 9 n, 13 n, 71, 97 n, 105 n, 109, 136 n, 145-47, 149, 151, 346.
Lafargue, Paul, 9 n, 97 e n, 100.
Lamarck, Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet de, 73.
La Mettrie, Julien Offroy de, 14.
Landolfi, Antonio, 387, 392.
Lange, Friedrich Albert, 313.
Laskine, E., 101, 102.
Lassalle, Ferdinand, 5, 6, 87, 123, 125, 133, 139 e n, 179, 200, 268, 376.
Lavater, Johann Kaspar, 31.
Lazzari, Costantino, 182 n.
Ledru-Rollin, Alexandre-Auguste, 275.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 23, 132.
Lenin (Ul'janov), Vladimir Il'ič, 146, 149-51, 153, 161, 184 n, 192, 194, 201, 282, 286 n, 293, 294 n, 368, 372, 379-82, 398-400.
Leone, Enrico, 71, 98 n, 100 n, 102 e n, 104 105 e n, 236, 361 n.
Lessing, Gotthold Ephraïm, 51 n, 106 n, 139 n, 179.
Levi, Alessandro, 129 n, 261, 281.
Levy, A., 103 e n, 104 e n, 114 n.
Limentani, Ludovico, 56 n.
Litvinov, Maksim Maksimovič, 161 n.
Locke, John, 23, 375.
Longobardi, Ernesto Cesare, 219.
Lukács, György, 294 n, 348, 349, 368, 374.
Luxemburg, Rosa, 105 n, 379.

Machiavelli, Niccolò, 296-98.
Maistre, Joseph de, 138 n.
Malebranche, Nicolas de, 175 n.
Mannheim, Karl, 395.
Marchioli, E., 79, 80, 82, 84, 88.
Marcuse, Herbert, 374, 389.
Martinetti, Piero, 80.
Marx, Heinrich Karl, 5-7, 8-78, 79, 81-85, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 97-110, 114 e n, 115, 116, 120, 121, 123, 124, 127, 130, 132-37, 138 n, 139, 141, 145-51, 152, 154-56, 158-60, 162, 163, 170, 171 e n, 173, 176, 177, 179-81, 184, 190, 193, 197, 198, 203, 204, 208, 216, 218, 220-23, 225, 230, 232, 234-37, 240, 242-44, 247-53, 255-58, 260, 261, 263, 264, 267-69, 272, 274, 275, 280, 286, 288, 292, 294, 303,

304, 306, 308, 310, 312-45, 347-62, 364-66, 367-73, 374-78, 380, 382-86, 387, 389-91, 393-95, 399, 402, 403, 412, 413.
Matteucci, Nicola, 279, 281, 282, 284, 289, 293, 294 n, 297, 298, 302, 408.
Mazzini, Giuseppe, 206, 275.
Mehring, Franz, 13 n, 98 n, 346, 348.
Mill, James, 340, 357, 365, 371, 390.
Mill, John Stuart, 86.
Mocchi, Walter, 118, 125.
Moleschott, Jakob, 14, 98 n.
Mondolfo, Rodolfo, 5, 8, 81 n, 85, 86, 91, 145, 157, 158, 168, 169, 204, 228, 234, 242, 247, 261, 279-81, 305, 312, 346, 348, 387, 398, 410, 413.
Montabano, Giuseppe, 261.
Montaigne, Michel Eyquem, signore di, 172.
Morgari, Oddino, 155 n.
Mosca, Gaetano, 216-20, 227.
Muchanov, 150.
Mülberger A., 275.
Münzer, Thomas, 323.

Nitti, Francesco Saverio, 219.

Ortega y Gasset, José, 338.
Owen, Robert, 10, 50 e n, 51, 56, 115, 130, 171 e n, 340, 358.

Page, Nelson Thomas, 210 n.
Palazzi, *vedi* Diambrini Palazzi, Sandro.
Panunzio, Sergio, 240 e n, 206, 207, 210 n.
Pareta, Vilfredo, 228.
Pascal, Blaise, 44 n, 132, 175, 176.
Pastore, Valentino Annibale, 286 n.
Pietranera, Giulio, 305.
Pischel, Giuliano, 180 n.
Plechanov, Georgij Valentinovič, 97 e n.
Prampolini, Natale, 167.
Protagora, 83.
Proudhon, Pierre-Joseph, 57 n, 207, 342, 359 n, 360, 375, 376.

Rabano, Mauro (*pseudonimo di* Claudio Treves), 157, 158, 163.
Radek (Sobelsohn), Karl Berngardovič, 191.
Renouvier, Charles-Bernard, 83.
Ricardo, David, 377.
Rickert, Heinrich, 80.
Rignano, Eugenio, 104.
Rjazanov (Gol'dendach), David Borisovič, 348.
Robespierre, Maximilien-François-Isidore de, 210, 211, 213.
Rosselli, Carlo, 228-33, 234, 235, 239-41.
Rossi, Mario, 359 n.
Rousseau, Jean-Jacques, 40, 113, 129-31, 172 e n, 206, 263, 272, 341, 343, 374, 375, 384, 385, 393.
Roy, 99 n.
Ruge, Arnold, 45 n, 55 e n, 94, 134 n, 154, 352.

Sabetti, Alfredo, 346, 348-54, 357, 358, 359 n, 360, 362-66, 368, 375.
Sadoul, 167.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di, 89, 102, 178.
Saitta, Giuseppe, 205 n.
Salvemini, Gaetano, 88, 115, 266, 283, 410.
Sankey, John, 167.
Santarelli, Enzo, 398, 402.
Savonarola, Gerolamo, 297.
Scheidemann, Philipp, 309.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 16, 32, 35 n, 39 n, 49 n.
Schiavi, Alessandro, 153 n.
Seligman, Edwin Robert Anderson, 102 e n, 107 n.
Smith, Adam, 56 n, 377.
Soderini, Piero, 297.
Sombart, Werner, 105 n.
Sorel, Georges, 9 n, 72, 100, 102, 103 n, 106 n, 107, 108 e n, 138 n, 148, 156, 206, 207, 244, 281, 282, 288, 290, 292, 324, 389.
Spartaco, 205, 214.
Spinoza, Baruch, 72, 116.
Stalin (Džugašvili), Iosif Vissarionovič, 282 e n, 290, 298, 303, 382.
Stammler, Rudolf, 100.
Starcke, C. M., 47 n, 55, 57.
Stirner, Max (*pseudonimo di* Johann Caspar Schmidt), 41, 45 n, 325, 342, 343.
Strauss, David Friedrich, 349 n.

Tamburrano, Giuseppe, 387, 395, 396, 398-404, 406.
Tasca, Angelo, 119 n, 155 n.
Testa, Aldo, 312, 346.
Tilgher, Adriano, 155 n, 261, 268.
Tocco, Felice, 80.
Toine, 145.
Tommaso d'Aquino, santo, 22.
Treves, Claudio, 5, 157, 228, 248.
Trockij, Lev Davidovič (*pseudonimo di* Lejba Bronštejn), 182 n, 192, 381, 382.
Turati, Filippo, 7, 80, 86, 88, 145, 308 n, 410.
Turgeon, Charles, 106.

Vailati, Giovanni, 175 n.
Valentino, duca, *vedi* Borgia, Cesare.
Vernetti, L., 387.
Vico, Giambattista, 34, 73, 74, 131, 135, 138, 237, 346, 369.
Vidal, François, 342, 375.
Vidari, Giovanni, 34 n, 45 n.
Vliegen, 105 n.
Vogt, Karl, 14.
Voltaire (François-Marie Arouet, *detto*), 172.

Weber, Max, 306.
Weiss, Franz, 155 n.
Widmar, Bruno, 368.
Windelband, Wilhelm, 80.
Woltmann, 106 n.

Zanetta, Abigaille, 155 n.
Ždanov, Andrej Aleksandrovič, 294, 298.
Zinov'ev (Radomysl'skij), Gregorij Evseevič, 254, 310 e n.

Finito di stampare il 6 luglio 1968 per conto della Giulio Einaudi editore s.p.a.
presso l'Officina Grafica Artigiana U. Panelli in Torino

Biblioteca di cultura filosofica

1 ERMINIO JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico.*

2 LUDWIG FEUERBACH, *Principî della filosofia dell'avvenire.*

3 GUIDO CALOGERO, *Lezioni di filosofia:*
- I. *Logica.*
- II. *Etica.*
- III. *Estetica.*

4 KARL JASPERS, *La mia filosofia.*

5 ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Il concetto della natura.*

6 JEAN-PAUL SARTRE, *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione.*

7 ALEXANDRE KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel.*

8 KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844.*

9 KARL LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche.*

10 MARIO UNTERSTEINER, *I sofisti.*

11 JOHN DEWEY, *Logica, teoria dell'indagine.*

12 JULIUS R. WEINBERG, *Introduzione al positivismo logico.*

13 EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica.*

14 LÉON ROBIN, *Storia del pensiero greco.*

15 BARUCH SPINOZA, *Epistolario.*

16 ERNST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna:*
- I. *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana.*
- II. *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant.*
- III. *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani.*
- IV. *Il problema della conoscenza nei sistemi posthegeliani.*

17 ÉMILE BRÉHIER, *La filosofia del Medioevo.*

18 WILHELM DILTHEY, *Critica della ragione storica.*

19 GILBERT RYLE, *Lo spirito come comportamento.*

20 GIULIO PRETI, *Praxis ed empirismo.*

21 MAX WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali.*

22 GYÖRGY LUKÁCS, *La distruzione della ragione.*

23 CARLO AUGUSTO VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo.*

24 GYÖRGY LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica.*

25 P. F. STRAWSON, *Introduzione alla teoria logica.*

26 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916.*

27 MAX HORKHEIMER e THEODOR W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici.*

28 CHAÏM PERELMAN e LUCIE OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica.*

29 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche.*

30 RODOLFO MONDOLFO, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966.*